COLLECTION DE TEXTES INÉDITS
RELATIFS A LA MYSTIQUE MUSULMANE, TOME II

IBN AL-ARĪF

MAḤĀSIN AL-MAJĀLIS

TEXTE ARABE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

PAR

MIGUEL ASIN PALACIOS

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, VIe

1933

MAḤĀSIN AL-MAJĀLIS

D'IBN AL-ARĪF

COLLECTION DE TEXTES INÉDITS
RELATIFS A LA MYSTIQUE MUSULMANE, TOME II

IBN AL-ʿARĪF

MAḤĀSIN AL-MAJĀLIS

TEXTE ARABE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

PAR

MIGUEL ASÍN PALACIOS

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, VIe

1933

CET OUVRAGE A ÉTÉ

TRADUIT DE L'ESPAGNOL

PAR

F. CAVALLERA

1. — BIOGRAPHIE D'IBN AL 'ARĪF. (1)

Son nom complet est : Aboû al 'Abbâs Aḥmad, fils de Moḥammad, fils de Moûsâ, fils d'Ibn 'Aṭâ Allâh, Ibn al 'Arîf, de la tribu de Ṣinhādja, « fraction de celle des arabes de Ḥimyar en Occident ». Son père Moḥammad était originaire de Tanger (2) et faisait partie de la garnison de la Qaṣba d'Alméria, pendant la période où cette cité fut la capitale de l'un des royaumes des Ṭawā'if, sous la domination de la famille de Ma'n ibn Ṣomādiḥ, qui dura de l'an 433 de l'hégire (1041 de J. C.) jusqu'à 484 (1091).

Des difficultés économiques obligèrent son père à l'appliquer à un métier manuel : il le plaça tout jeune comme apprenti chez un tisserand pour y apprendre à travailler. Mais l'enfant répugnait à tout travail qui n'était pas l'étude du Qorān et la fréquentation des livres. A force de multiplier les défenses et les

(1) Les sources utilisées pour cette biographie sont les suivantes: Ibn Bashkowâl, biogr. 175; Al Ḍabbî, biogr. 360; *Mo'djam* d'Ibn al Abbâr, biogr. 14; Aḥmad Bâbâ, page 30; Ibn Khallikân, 93 et trad. De Slane, I, 150; Mss. LXXVI (f° 37 v°) et CCII (f° 14 r°) de la Collection Gayangos, à l'Académie Royale d'Histoire de Madrid. — Des renseignements isolés sur des traditionnistes qui ont appris des *hadîths* d'Ibn al 'Arîf se trouvent dans *Takmila* d'Ibn al Abbâr, pages 56, 72, 174, 201, 203, 210, 219, 560, 570, 645, 663 et 702. Cfr. édit. Bel et Ben Cheneb, pages 74, 103, 134, 185, 191. Cfr. aussi Jâmî, *nafahât*, éd. N. Lees, pp. 615-616.

(2) Le manuscrit LXXVI de la collection Gayangos, f° 37 v° dit que le surnom « Ibn al 'Arîf » vient de l'emploi, exercé par son père à Tanger, de chef de la surveillance nocturne de la cité et que le mot « al 'arîf » signifie inspecteur ou chef d'un corps de troupe: وانما سمى والده بالعريف لانه كان بطنجة صاحب حرس الليل وعريف القوم القيم بامره

menaces le père faillit faire échouer les heureuses dispositions que le jeune Ibn al 'Arīf montrait pour l'étude. A la fin, il le laissa libre de suivre ses goûts et le jeune homme devint un savant incomparable (3). Le père, longtemps après, reconnaissait son erreur et avait coutume de dire aux admirateurs de son fils, après leur avoir raconté les premières étapes de sa carrière: « Son jugement était plus éclairé que le mien. En vérité, je ne pensais pas alors à quel degré d'honneur mon fils m'élêverait.»

A Almerie, Ibn al 'Arīf étudia le Qorān et les traditions prophétiques, sous la direction de maîtres renommés. Le livre de Ṣā'id de Bagdad, intitulé *Les Pierres précieuses,* fut le texte où il forma son goût littéraire et son érudition philologique (4). Très vite il put s'adonner comme maître à l'enseignement de ces disciplines littéraires soit à Alméria, soit à Saragosse et à Valence, où, en outre, il exerça pendant quelque temps la charge de *moḥtasib.* Son habileté calligraphique est également signalée avec éloge par ses biographes.

Mais ses talents artistiques et sa connaissance des sciences profanes ne furent point la raison d'être de sa célébrité. Jurisconsulte, traditionniste, critique sagace de l'authenticité des *ḥadîths,* lecteur fameux du Qorān, poète inspiré, plus haut encore que ces titres les biographes placent sa connaissance de l'ascétique et de la mystique et sa sainteté avec ses vertus extraordinaires récompensées de Dieu par des faveurs et des charismes.

(3) Le texte du *Mo'djam* (biogr. 14) emploie la phrase جاء نسيج وحده qui a ce sens métaphorique, mais renferme aussi un jeu de mots, par allusion au métier de tisserand auquel son père voulut l'appliquer, car نسيج وحده signifie textuellement: « tissu unique, sans pareil ».

(4) Ce livre كتاب الفصوص فى اللغات والاخبار a été rédigé par son auteur, صاعد بن الحسن ابو العلاء الربعى, pour Al Manṣoûr, à la cour de qui il vécut, comblé d'honneurs. C'est une chrestomathie de textes classiques en prose et en vers, commentés du point de vue grammatical et littéraire, à l'exemple du كتاب النوادر d'Aboû 'Alî al Qâlî. Cf. *Yaqût's Dictionary of learned men* (édit. Margoliouth: « Gibb Memorial », VI, 4, p. 266).

La ville d'Alméria était alors le foyer principal du *ṣoufîsme* ésotérique d'al Andalus (5). Les doctrines mystiques de l'école *masarrî* s'étaient conservées religieusement, au cours des deux siècles écoulés depuis la mort du fondateur, en divers centres de l'Espagne méridionale, surtout à Cordoue et à Pechina, petit village près d'Alméria, sur la rive droite de la rivière de ce nom. Bien avant Ibn al 'Arîf, paraît à Alméria un ascète très populaire qui prêche, dans les rues et sur les places, l'union mystique de l'âme avec Dieu, en un sens franchement panthéiste: Moḥammad ibn 'Isā d'Elvire. Au commencement du 6e siècle de l'hégire, en pleine domination des Almoravides, Alméria devient la métropole spirituelle de tous les *ṣoûfîs* espagnols. C'est là que retentit le premier et unique cri de protestation collective contre l'excommunication et l'autodafé des livres d'al Ghazzâli que les *foqahâ* routiniers de Cordoue avaient anathématisés comme des œuvres impies, dès qu'elles entrèrent en Espagne, pendant la vie de leur auteur, et qui furent livrées aux flammes par un décret officiel du sultan almoravide Yoûsouf ibn Tashafîn. Les théologiens d'Alméria, sous la direction d'al Bardjî, rédigèrent un *fatwa* où ils condamnaient la conduite d'Ibn Ḥamdîn, qāḍī de Cordoue, qui avait fait brûler les livres d'al Ghazzālī. Ni à Marrakech, ni à Fez, ni à Qal'a des Banoû Ḥammād, n'en vint à ce degré l'audace des *ṣoûfîs* partisans d'al Ghazzālī; ils se contentèrent de protester isolément et en particulier.

C'est dans cette ambiance d'enthousiasme religieux que se forma l'esprit d'Ibn al 'Arīf. Nous ignorons malheureusement les noms de ses maîtres de *ṣoûfîsme*. Ses biographes — des traditionistes et des *foqahâ* surtout — se sont préoccupés seulement de nous renseigner sur sa formation par les disciplines qui les intéressaient directement — *ḥadîth* et *fiqh* — et ont laissé dans la pénombre tout ce qui concerne la doctrine mystique d'Ibn al

(5) Cfr Asín, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid, Maestre, 1914), p. 108, et Goldziher, *Ibn Barrağān,* dans Z D M G (LXVIII, 1914), p. 544.

'Arīf et les sources qui l'inspirent. Le seul point qu'ils signalent est qu'il fut le créateur d'une règle ou méthode de vie spirituelle (*ṭarīqa*) qui réussit rapidement à conquérir un grand nombre d'adeptes, accourant de divers points d'al Andalus à Almméria pour se mettre sous la direction spirituelle du maître.

On ne peut affirmer qu'à ce groupe de disciples personnels du maître appartinssent les deux *ṣoûfîs* qui plus tard furent persécutés avec Ibn al 'Arif à cause de leurs idées mystiques. Cependant les biographes déclarent expressément qu'ils professaient des doctrines identiques aux siennes et que ce fut le motif qui décida de leur sort commun. L'un des deux résidait à Grenade et s'appelait Aboû Bakr Moḥammad ibn al Ḥosayn al Mayoûrqî, surnom dû à son origine de l'île de Majorque. Juriste de l'école *ẓâhirî* et traditionniste, il avait résidé à la Mecque et à Alexandrie plusieurs années pour y compléter ses études; mais, comme Ibn al 'Arîf, il s'était déjà alors consacré à l'ascétisme et vivait retiré du monde. L'autre s'appelait Aboû al Ḥakam ibn Barradjân et résidait à Séville. Originaire du Nord de l'Afrique, il était comme ses compagnons, plutôt que traditionniste, théologien mystique, adonné lui aussi à la vie de dévotion et d'austérité. Parmi ses écrits, les biographes signalent comme plus remarquables un *Commentaire des noms divins* et un *Commentaire du Qorān,* laissé inachevé, et dont on possède un exemplaire manuscrit. L'ésotérisme effréné de sa pensée se caractérisait par le goût pour la cabale arithmétique des lettres des textes qoraniques, dont la valeur numérique soumise à diverses opérations arithmétiques lui servait de base pour pronostiquer des événements futurs, favorables ou néfastes, en particulier des conquêtes et des victoires militaires. La reprise de Jérusalem sur les Croisés par Saladin, avait été, disait-on, prédite par Ibn Barradjân, dans son *Commentaire,* pour l'année même où elle eut lieu. Ce sont les seuls indices qui nous suggèrent le soupçon que Ibn al 'Arîf participa aussi à cette superstition cabalistique, puisque ses biographes, on l'a vu, lui attribuent des doctrines mystiques identiques à celles d'Ibn Barradjân. Toutefois, il n'y a pas trace de pareilles superstitions, dans son *Maḥāsin,* comme nous verrons.

La multitude des disciples d'Ibn al 'Arîf et leur attachement fanatique au maître firent peut-être craindre au sultan almoravide 'Alî, successeur de Yoûsouf ibn Tashfîn, un soulèvement possible en sa faveur pour le porter sur le trône. Nous disons « peut-être », parce qu'il n'y a pas de preuve, comme il y en a pour Ibn Barradjān: en effet, Sha'rânî affirme dans ses *Ṭabaqât* (I, 15) que celui-ci fut condamné à mort par le sultan, parce que environ 130 villages le reconnaissaient pour *'imām*. L'on sait combien fréquemment les révolutions politiques adoptent, dans l'Islam, les apparences d'un mouvement inoffensif de fanatisme religieux. Le soulèvement des *morîdîn* (novices ou postulants) contre les Almoravides, peu après la mort de Ibn al 'Arîf, justifierait les soupçons des autorités. L'année qui suivit sa mort, le maître *soûfi* Aboû al Qâsim ibn Qâsyî organisa dans les Algarves (Sud du Portugal) une sorte de milice religieuse formée des adeptes de son école qui suivaient, dans toute sa pureté, la doctrine même d'Ibn al 'Arîf, et du monastère ou *râbiṭa* qu'il construisait à Silves, sur la côte de l'Atlantique, il se proclama *'imâm*, remporta des succès militaires contre les Almohades, et régna dix ans comme souverain de toute la région.

L'on comprendra donc sans peine que le sultan 'Alî ait conçu, douze ans plus tôt, de fortes craintes au sujet du succès peu commun qu'obtenaient à Alméria et dans les pays d'alentour les prédications d'Ibn al 'Arîf. Pourtant il n'y a pas de preuve formelle que ç'ait été là le mobile de la persécution. Les biographes affirment que l'initiative en fut prise par le qâdî d'Alméria, Ibn al 'Aswad, par jalousie du succès populaire d'Ibn al 'Arîf. Il est évident, cependant, qu'il appartenait au qâdî, comme procureur-né pour les délits contre la doctrine orthodoxe, de les dénoncer à l'autorité du sultan. La dénonciation d'Ibn al 'Aswad, transmise par écrit, arriva à la cour de Marrakech, et le sultan donna ordre au gouverneur d'Alméria de lui envoyer Ibn al 'Arîf, en même temps qu'il faisait expédier deux ordres semblables contre ses deux disciples ou collègues mentionnés plus haut: Aboû Bakr al Mayoûrqî et Ibn Barradjân. Eux aussi furent obligés de se présenter devant le Sultan et d'abandonner leurs résidences respectives, Grenade et Séville.

Le récit de la captivité et du transport d'Ibn al 'Arîf nous a été conservé avec assez de détails par les biographes : il se teint, comme il est logique, d'une certaine nuance de surnaturel et de légende. Le gouverneur d'Alméria, pour obéir aux ordres du sultan, fit embarquer Ibn al 'Arîf pour Ceuta, mais le qâdî Ibn al 'Aswad insinua au gouverneur qu'il serait bon ne pas laisser libre le prévenu et lui mettre des chaînes ou entraves aux pieds. Le gouverneur envoya aussitôt un de ses hommes avec mission de rejoindre le bateau en haute mer et d'y mettre aux fers Ibn al 'Arîf. Celui-ci, douloureusement surpris par cette mesure, se contenta de s'écrier : « Dieu le terrorise comme il me terrorise ! ». Et, en effet, ajoutent les biographes, comme il revenait au port d'Alméria, après avoir enchaîné Ibn al 'Arîf, le messager du gouverneur fut saisi par un bâtiment ennemi, des chrétiens sans doute, et emmené captif. Comme Ibn al 'Arîf accostait à Ceuta, un envoyé du sultan se présenta porteur d'un ordre exprès pour sa mise en liberté. Ibn al 'Arîf se voyant délivré des chaînes, comprit que le sultan ne voulait pas se rendre complice de l'injuste violence exercée contre lui. Les autorités d'Alméria avaient indubitablement exagéré, et leur zèle indiscret, inspiré par la haine contre Ibn al 'Arîf, avait déplu au sultan mieux informé de la sainteté et des vertus du *ṣoûfî*. « Je ne voulais pas être connu du sultan, s'écria alors, dit-on, Ibn al 'Arîf, mais puisqu'il me connaît déjà, force m'est bien de le voir. » Il se mit aussitôt en route pour la cour de Marrakech ; il fut reçu avec honneur par le sultan qui le combla de marques de vénération et de respect. Le sultan lui ayant demandé s'il désirait quelque chose, prêt à le lui accorder, aussitôt Ibn al 'Arîf lui répondit : « Je ne désire rien que d'avoir la liberté d'aller où je voudrai ». Le sultan se hâta de lui accorder la liberté désirée, mais il semble qu'elle lui fut complètement inutile, car peu de temps après il tomba malade et mourut à Marrakech même.

On a donné de sa fin deux explications : pour les uns, elle fut dûe à une mort naturelle ; d'autres l'attribuèrent à un empoisonnement. Le qâḍî d'Alméria, frustré dans ses desseins de haine contre Ibn al 'Arîf par suite du bienveillant accueil que lui avait

fait le sultan, se serait ingénié, avec astuce, à lui faire manger une aubergine empoisonnée, ce qui aurait causé sa mort, à Marrakech en l'an 536 de l'hégire (1141 de J. C.). L'un de ses plus intimes disciples, Aboû 'Abd Allâh al Ghazzâl d'Alméria, donnait comme plus exacte la première explication, celle qui attribuait la fin de son maître à une mort naturelle; et il plaçait le fait à Ceuta même, avant qu'Ibn al 'Arîf fût conduit à Marrakech. Tous les biographes cependant sont d'accord pour affirmer qu'il fut enterré dans cette dernière ville et que sa tombe était contigüe à celle d'Ibn Barradjân, mort lui aussi à Marrakech, peu après y avoir été appelé par le sultan, comme Ibn al 'Arîf (6).

La renommée de sa sainteté et les circonstances mystérieuses de sa mort, produisirent une si forte impression dans l'âme du sultan que, au moment de l'enterrement d'Ibn al 'Arîf, quand il vit la douleur publiquement manifestée par la population qui suivit extraordinairement nombreuse le cortège funèbre, il se repentit d'avoir écouté les dénonciations du qâḍî d'Alméria contre Ibn al 'Arîf et, pris de soupçons, il ordonna de faire une enquête sur le fait et ses causes. Toutes les informations s'accordèrent à attribuer la persécution d'Ibn al 'Arîf à l'envie et à la mauvaise volonté du qâḍî d'Alméria, inventant cette dénonciation uniquement pour provoquer son expatriation et sa mort et qui, frusté dans ses desseins, l'empoisonna. Le sultan jura alors d'appliquer à Ibn al 'Aswad la peine du talion, et, en effet, donna des ordres pour que, chargé de chaînes, le qâḍî fût

(6) Le manuscrit LXXVI de la collection Gayangos ajoute (f° 38 v°) que Ibn al 'Arîf fut enterré « près de la grande mosquée antique, qui est au centre de Marrakech, dans le jardin (*rawḍa*) du Qâdî Moûsâ ibn Hamah al Ṣinhâdjî ». Ibn Bashkowâl donne la date exacte de la mort, arrivée le soir de la veille du vendredi 23 de *ṣafar* de 536, c'est-à-dire le 27 septembre 1141. La date de la naissance se trouve chez Ibn Khallikân: en 481 de l'hégire, le lundi 2 de djumada Ie, c'est-à-dire le 24 juillet 1088 de J. C. Par suite, Ibn al 'Arîf est mort à l'âge de 53 ans.

exilé dans la région de l'Extrême Soûs. C'est là qu'il mourut empoisonné, comme lui-même avait fait empoisonner Ibn al 'Arîf.

2. — LES ŒUVRES. LE *MAḤĀSIN-AL-MADJĀLIS*. MANUSCRITS EXISTANTS.

Aucun des biographes espagnols ou africains d'Ibn al 'Arîf ne parle de ses œuvres. Seul Ibn Khallikân mentionne d'une manière générale et vague ses livres sur le *ṣoûfisme,* mais sans donner de titre, excepté pour ce qu'il désigne du terme vague de *Madjâlis* (Conférences ou Sessions). C'est sans doute le *Maḥâsin.* Le silence des écrivains magrébins pourrait s'expliquer par le fait qu'ils sont tous traditionnistes plutôt que *ṣoûfîs* et que naturellement ils se sont préoccupés surtout des livres de leur spécialité, laissant de côté ceux des autres matières. En revanche, Ibn Khallikân, dont le dictionnaire biographique recueille les vies des savants, littérateurs, politiques, et mystiques les plus distingués du monde islamique, s'intéresse à toutes les disciplines scientifiques sans exclusions préconçues. Cette exception unique d'Ibn Khallikân suggère néanmoins le soupçon que les œuvres d'Ibn al 'Arîf ont été peu répandues parmi les *ṣoûfîs* orientaux et maugrébins. En fait, je puis assurer qu'au cours de mes lectures, depuis de longues années, je n'ai trouvé cité ce livre d'Ibn al 'Arîf que dans les œuvres d'Ibn 'Arabî de Murcie, spécialement dans son *Fotoûḥat.* On cite seulement un commentaire ou *tafsîr* du *Maḥâsin,* rédigé par un *ṣoûfî* de Malaga, mort à Murcie l'an 611 de l'hégire, dont le nom complet est Ibrahîm ibn Yoûsof ibn Moḥammad ibn Dahhâq al Awsî, Aboû Ishâq, plus connu par le surnom de Ibn al Mar'at, c'est-à-dire « le fils de la femme ». (Cfr. *'Iḥâṭa d'Ibn al Khaṭîb,* édit. Caire, I, 180.) Ibn 'Abbâd al-Rondî parle aussi, dans son Commentaire sur les *Al-Ḥikam al-'aṭâ'iyya,* d'un livre d'Ibn al 'Arîf, dont le titre est *Miftâḥ al sa'âda wa minhâdj soloûk ṭarîq al 'irâda* (Cfr. tome I, page 9, ligne 8 infra). D'autres livres du *ṣoûfî* d'Almérie il n'est fait absolument aucune men-

tion. Ce n'est pas que son nom soit tombé dans l'obscurité, après sa mort; au contraire, dans les œuvres hagiographiques, comme par exemple, dans celle qui a pour titre *Rawḍ al rayâḥin* d'al Yâfi'î (XIV^e^ siècle après J. C.), sont rapportés des exemples typiques de la thaumaturgie d'Ibn al 'Arîf, mais sans une seule allusion à ses œuvres, même au *Maḥâsin* (7). Nous devons donc nous limiter à cet ouvrage qui est d'ailleurs le seul arrivé jusqu'à nous.

Le *Mahâsin al Madjâlis* est conservé dans quatre exemplaires manuscrits: 1°) celui que contient le cod. 732 de la bibliothèque de l'Escurial (folios 42-54) d'écriture magrébine, daté de l'an 750 de l'hégire (1349 de J. C.) — 2°) celui que contient le cod. 872 de la bibliothèque de Berlin (folios 148 v°-173), d'écriture orientale, daté de l'an 859 de l'hégire (1454 de J. C.) en la grande mosquée d'al 'Azhar (au Caire) — 3°) celui que contient le cod. n° 37 de l'«Index de l'homilétique oratoire» (فهرسة المواعظ) folio 826, de la bibliothèque municipale d'Alexandrie — 4°) celui que contient le cod. 173 (folio 3876) de l'« Index de divers » (فهرسة الفنون) de la même bibliothèque. Les manuscrits 3 et 4 ne m'ont pas été accessibles, au temps où je préparais l'édition; mais, pendant l'impression, j'ai pu les étudier, grâce aux aimables soins de M. Massignon, qui a eu la bonté de m'en faciliter des copies manuscrites. Le ms. n° 4 est de la même famille que le ms. 2, sur lequel nous avons fondé notre édition du texte; mais il n'a rien d'intéressant qui mérite d'être signalé à titre de variantes, relatives aux idées ou même au lexique technique. Le ms. n° 3 offre, au contraire, certaines différences par rapport à tous les autres mss.; mais, en principe, je suis convaincu qu'il est un pastiche, d'âge fort tardif, rédigé d'ailleurs par quelqu'un qui ne connaissait ni la langue technique ni le style du *Maḥâsin.* Sur le fond de celui-ci, l'auteur de cette compilation a cru devoir insérer une énorme quantité de dits, sentences, vers et récits pieux qui n'ont rien à voir avec la sobriété du

(7) Cfr كتاب روض الرياحين par اليافعي (édit. du Caire, 1315 de l'hégire) pag. 155, 205, 206, 219. — Al-Maqqarî (édit. du Caire, III, 361, 363) cite quelques vers d'Ibn al 'Arîf.

texte original d'Ibn al 'Arîf, mais qu'il croyait sans doute intéressants pour compléter le sujet. Tout ce qui est du *Maḥâsin* n'occupe, dans ce ms. 3, que cinq folios (du 120 r° au 124 v°). Le reste, jusqu'au f° 149 v°, est évidemment apocryphe, surajouté après coup, afin de dissimuler le manquement du ms. dont on a pris la copie, lequel se terminait au *faṣl* 11ᵉ (فصل فى الشوق) et était donc dépourvu des deux derniers articles (12ᵉ et 13ᵉ). D'ailleurs, il a supprimé aussi tout l'article, si important, sur l'amour (فى المحبة) ; mais en revanche, l'auteur a inséré dans l'article sur la tristesse (فى الحزن) le joli récit sur Jésus et le moine en extase, que les mss. B. et E. mettent dans l'article sur l'amour, comme il est exigé par le contexte. C'est donc pour toutes ces raisons que je n'ai pas cru être obligé de faire aucune attention non plus aux variantes que ce ms. 3 offre par rapport au ms. B. Les manuscrits 1 et 2, désignés respectivement par E. et B., représentent deux rédactions un peu différentes entr'elles. Le manuscrit E., d'écriture occidentale et de date plus voisine de l'époque de l'auteur, méritait *a priori* la préférence comme fondement de l'édition, mais il semble en revanche n'offrir qu'un texte abrégé du *Maḥâsin*; le manuscrit B., en effet, bien que postérieur d'un siècle au manuscrit E. et représentant par son écriture orientale une rédaction plus éloignée de l'original andalou, contient tant d'additions et de compléments au texte E., que nous avons décidé de baser sur lui notre édition. Il ne s'agit pas évidemment d'interpolations apocryphes, dans tous les cas où B. diffère de E. par addition, car ce ne sont pas des phrases indépendantes qui peuvent se séparer du contexte d'E., mais elles donnent plutôt l'impression générale d'incises indispensables au sens total de la période [8].

[8] La considération que nous devons aux deux rédactions B. et E. du *Maḥâsin* a de plus une base historique, car déjà à l'époque de Ibn 'Arabî de Murcie circulaient aussi deux versions du texte. Voir plus loin, à l'*Appendice*, le passage du *Fotoûhat*, I, 119 où Ibn 'Arabî cite la phrase du *Maḥâsin* (B., f° 149, r°) وما بقى فعمى وتلبيس avec la variante suivante empruntée à une autre rédaction (رواية) : وما بقى فعلم بدل قوله فعمى.

La différence la plus notable entre E. et B. concerne la fin de l'ouvrage: du folio 166 r° au folio 173 r°, le manuscrit B. présente un épilogue étendu qui manque complètement au manuscrit E., où, à la place, on ne trouve qu'un très court développement (f° 52 r°), qui, en pleine cohérence avec le contexte antérieur, n'a rien de commun avec l'épilogue de B. Cet épilogue (surtout depuis le f° 166 r, ligne 2, ثم انى تاملت ما يعطيه) j'oserais y voir une interpolation du copiste de B., car tout s'y réduit à une longue énumération des charismes (كرمات) par lesquels Dieu récompense le mystique, dans la vie présente et la vie future (folio 166 v°-170 r°), accompagnée des quatre conditions essentielles pour arriver à la perfection: science, pratique, pureté d'intention, et crainte de Dieu, (folio 170 v°-173 v°). Il est donc évident que, soit à cause des matières qu'il traite, soit à cause du style qui n'a rien d'ésotérique, cet épilogue de B. est une interpolation du copiste, étrangère au plan et au vocabulaire du *Maḥâsin* et dont l'auteur m'est inconnu. Nous avons néanmoins préféré l'insérer dans notre édition, et parce qu'il forme une partie intégrante du manuscrit B., base de notre travail, et parce que la doctrine qu'il expose sur les charismes présente de l'intérêt pour l'histoire du *ṣoûfisme*.

Notre édition reproduit le texte de B et transcrit dans les notes les variantes de E, qu'il s'agisse d'additions (cas le moins fréquent), ou d'omissions (cas le plus ordinaire), ou de simples substitutions de mots, synonymes ou non. Le court épilogue d'E, signalé plus haut, est publié à part à la fin du texte de B. L'édition est paléographique et reproduit fidèlement les motions que l'écrivain donne aux mots arabes que, par un motif quelconque, il a cru utile de vocaliser afin de mieux fixer leur lecture et avec elle le sens du texte. Les fragments poétiques, si nombreux dans le texte, sont insérés par le copiste au milieu de la prose (sans doute pour économiser la place et épargner le papier) et sans autre précaution, pour distinguer les vers ou leurs hémistiches, que le triple astérisque à la fin de chacun.

Le texte est accompagné de la traduction en français où j'ai

cherché à refléter la pensée de l'original avec toute la fidélité idéologique dont est susceptible un texte mystique arabe, où abondent les termes techniques, n'ayant pas toujours d'équivalent dans notre vocabulaire. Souvent un seul mot arabe est traduit par une périphrase plus ou moins longue. J'ai préféré ce procédé exégétique à celui plus commode qui consiste à laisser le mot arabe sans le traduire, en le transcrivant seulement en lettres latines. Ce dernier expédient, si usité et généralisé parmi les arabisants européens, s'inspire certainement d'un louable souci d'exactitude et de précision techniques, mais, à mon avis, c'est au détriment du lecteur profane qui, ignorant comme il est de la langue arabe et de la technique ésotérique des *ṣoûfîs,* a droit d'attendre et préfère aussi recevoir des arabisants, sinon une traduction mathématiquement exacte du texte arabe, du moins un reflet approximatif des idées qu'il contient. La simple transcription littérale des termes arabes en caractères latins, laisse le lecteur profane dans une ignorance complète, et en même temps est totalement inutile pour le spécialiste qui peut constamment recourir au texte arabe. Au reste, les passages qui, trop obscurs ou concis, demandaient à être éclairés, sont l'objet de courtes notes au bas des pages ou d'un commentaire. Les textes du Qorân, cités par l'auteur sans indication de chapitre ou de verset, sont identifiés entre parenthèses. Des notes sobres aident à fixer la personnalité et l'époque des auteurs *ṣoûfîs* dont les actions ou les sentences sont mentionnées dans le texte. Les variantes d'E., qui nous ont paru intéressantes, sont également traduites, aux passages correspondants, et enfermées entre crochets [ ], comme tous les autres mots suppléés dans le texte de B.

3. — ANALYSE DU *MAḤĀSIN AL MADJĀLIS.*

Le thème central de cet opuscule est une étude des demeures (منازل) de la vie mystique, énumérées dans l'ordre suivant: *gnose* ou intuition extatique de Dieu (معرفة) ; volonté (ارادة);

ascétisme ou abstinence (زهد) ; confiance ou abandon à Dieu (توكل) ; patience (صبر) ; tristesse (حزن) ; crainte (خوف) ; espérance (رجاء) ; gratitude (شكر) ; amour (محبة) et désir (شوق). A l'article 13, résumé de toute la doctrine, Ibn al 'Arif ajoute à ces dix, deux autres demeures : la pénitence (توبة) et la familiarité avec Dieu (انس), absentes des articles antérieurs. Leur nombre mis à part, qui varie dans les diverses œuvres des *ṣoûfîs,* les demeures étudiées par Ibn al 'Arîf n'offrent, en ce qui concerne leurs noms techniques respectifs et leur signification fondamentale, aucune nouveauté digne de remarque, par rapport à la doctrine traditionnelle dans la mystique musulmane, depuis Dhoû'l Noûn al Miṣrî créateur et initiateur du thème, trois siècles avant Ibn al 'Arîf. L'originalité du *Maḥâsin* consiste donc moins en la doctrine elle-même, que dans l'orientation ésotérique de son développement. L'article 1 et les articles 12 et 13 sont si utiles à ce point de vue qu'ils doivent être étudiés, à notre avis, avant le reste de l'œuvre. De leur lecture attentive, il résulte que Ibn al 'Arîf écrit son *Maḥâsin,* non pour la masse de ceux qui aspirent à la perfection mystique, ni même pour ceux qui cheminent encore dans le sentier de la perfection, mais exclusivement pour ceux qui ont déjà atteint le terme de l'union et jouissent de l'intuition ou *gnose.* Par suite, toutes les demeures, excepté cette dernière et celle de l'amour, sont considérées par Ibn al 'Arîf comme des degrés imparfaits qui n'appartiennent qu'au profane vulgaire. Cette attitude aristocratique a des précédents dans le *ṣoûfisme* oriental, mais jamais, que je sache, elle n'avait été adoptée comme critère exclusif pour le développement du thème. Il y a, en effet, des allusions sporadiques à ce critère dans les auteurs antérieurs : Aboû Naṣr al Sarrâdj dans son *Kitâb al Luma'* et al Qushayrî dans sa *Risâla* citent des sentences de *ṣoûfîs* qui interprètent quelques demeures dans le même sens ; mais il n'existe point, croyons-nous, de traité organique appliquant ce critère de sélection à toutes les demeures et d'une manière systématique.

D'après Ibn al 'Arîf, le gnostique ou contemplatif (*'ârif*) arrivé déjà à l'union transformante, y acquiert la conviction

que Dieu seul existe en réalité, et que, par suite, rien de ce que lui-même pense, sent, veut ou fait, n'est sien, mais est de Dieu. Les demeures, dispositions vertueuses, de celui qui aspire à l'union, perdent donc à ses yeux toute valeur: loin d'être des moyens aptes à nous faire acquérir notre fin, ce sont des obstacles ou des voiles qui empêchent l'union à Dieu parce qu'ils ne sont point Dieu. La distance infinie qui sépare l'être éternel de l'être temporel, la créature du Créateur, oblige à nier toute analogie entre les deux catégories d'êtres et rend impossible tout essai efficace d'arriver à Dieu par le moyen de ce qui n'est point Dieu. La transcendance de l'être éternel et infini est telle, que lui seul est être, tandis que les créatures sont néant par elles-mêmes. L'on comprend donc que Ibn al 'Arîf estime, non seulement inutiles, mais même préjudiciables les actes du dévôt et les états ou demeures du mystique lorsque, par eux, ils aspirent à obtenir l'union à Dieu, inabordable, de par sa transcendance, à tout le créé. De plus, celui qui a déjà atteint Dieu ne peut avoir ni volonté ni espérance ni désir d'obtenir ce que déjà il possède.

Envisagées sous ce prisme et à la lumière subtile de ce principe, toutes les demeures se revêtent d'un coloris de mystérieux paradoxe pour le gnostique.

L'ascétisme ou abstinence (*zohd*) perd son sens vulgaire de simple privation des délectations coupables et même des plaisirs licites, pour prendre cette valeur exquise et plus délicate: l'élimination de toutes les préoccupations, soucis et affections mondaines, en vertu du recueillement de l'esprit dont les aspirations se concentrent en Dieu seul. La confiance ou abandon de la volonté entre les mains de Dieu (*tawakkol*) aboutit à se confondre avec la sublime vertu de la complaisance dans le vouloir divin: l'âme vidée de toute initiative personnelle, en ce qui concerne ses actes, n'a pas besoin d'abandonner à Dieu une volonté qu'elle ne possède point. La patience (*ṣabr*) elle aussi n'a aucun sens pour le gnostique, convaincu qu'il est que les décrets divins rendent en définitive au bien des hommes et que les maux eux-mêmes, considérés comme des épreuves, se tournent en leur faveur et par suite ne sauraient être ma-

tière propre à la patience. Le parfait n'a pas davantage de motif de tristesse, parce que la joie de l'union avec Dieu dissipe toute affliction: celui qui possède Dieu ne peut rien regretter, que ce soit objet perdu ou désiré. Au plus, la tristesse spirituelle du gnostique (*ḥazn*) se fait-elle sentir dans les rares moments où il prend conscience de l'esclavage où il se trouve encore, sous le joug de l'âme sensible. Il en est de même de la crainte (*khawf*) : ni les maux présents ni les chatîments futurs ne l'impressionnent; il y contemple Dieu qui les lui inflige et cette contemplation dissipe dans l'âme toute appréhension et la change en une suave allégresse. Tout au plus le gnostique éprouve-t-il de la crainte révérentielle en présence de la majesté divine qui se manifeste à lui dans la contemplation; mais ce n'est pas la crainte servile, propre aux esclaves et non aux amis. L'espérance et le désir (*radjâ'* et *shawq*) n'ont pas davantage leur place dans l'âme du parfait, car, déjà uni à Dieu, il n'a point à attendre ou à désirer obtenir ce que déjà il possède, ni à le déplorer comme s'il l'avait perdu. Son espérance, s'il en éprouve quelqu'une, est la soif inextinguible de l'union qui l'enivre. Encore moins explicable est la gratitude (*shokr*) chez le mystique contemplatif: absorbé en Dieu, il ne peut découvrir dans les choses créées ni bienfait ni contrariété, car toutes viennent de Dieu; la bonté et l'infinie beauté du Donateur l'empêchent d'y discerner la faveur et la défaveur. D'ailleurs, la gratitude représente un effort irrévérencieux pour récompenser Dieu de son bienfait, pour se dégager de l'obligation contractée envers le bienfaiteur; et cet effort, en outre, est totalement inefficace, puisque l'esclave ne peut remercier Dieu de ses bienfaits, sans un nouveau bienfait de sa part. Seul l'amour (*maḥabba*) est la demeure propre des élus; mais il doit s'inspirer, non pas des bienfaits reçus, — c'est l'amour du vulgaire, — mais de la majesté et de la beauté de Dieu même, contemplées dans l'union extatique. De cet amour, indéfinissable et ineffable, on peut seulement dire que c'est une annihilation ou anéantissement de l'âme en Dieu, présage de la vision béatifique: de même que celle-ci, avec la jouissance amoureuse qui l'accompagne chez les élus, n'est possible dans la vie future

qu'après que la mort physique a détruit, dans le composé humain, l'élément corporel, temporel et périssable, pour ne laisser subsister que l'âme, laquelle est éternelle, de même, dans la vie d'ici-bas, on ne peut obtenir l'union à Dieu par l'amour, avant que l'âme s'anéantisse et s'annihile, éliminant du champ de la conscience tout ce qui est mondain et temporel, aussi bien le sensible corporel que le spirituel, pour ne laisser subsister que ce qu'il y a en l'âme d'éternel, c'est-à-dire, la pensée et l'amour de Dieu.

Cette attitude de renoncement héroïque à tout ce qui n'est pas Dieu, y compris les états mystiques, les demeures, les grâces, les faveurs et charismes que l'âme reçoit de Dieu, doit être mise en relief, à cause de son importance particulière dans l'histoire de la spiritualité islamique.

Nous avons déjà dit qu'elle a des précédents dans la doctrine des *ṣoûfîs* orientaux, antérieurs à Ibn al 'Arîf ; mais l'on doit à celui-ci sa systématisation, rigoureusement appliquée à toutes et à chacune des demeures de la vie spirituelle. C'est sans doute pour cela que la mystique andalouse, héritière de la pensée d'Ibn al 'Arîf et de son école d'Almérie, a maintenu énergiquement cette même attitude de renoncement, à travers les siècles, et l'a léguée à l'école *shâdhilî,* dont l'un des derniers représentants, Ibn 'Abbâd de Ronda (XIV[e] siècle), en a fait le fondement de toute la spiritualité islamique, un siècle avant que Saint Jean de la Croix en fît celui de la chrétienne.

Sans vouloir ici remonter à la source éloignée (qui est l'évangile) de ce renoncement à tout ce qui n'est pas Dieu pour arriver à Dieu, nous ne pouvons non plus nous attarder à signaler le grave danger d'illusion auquel expose cette attitude, si facile, en l'exagérant, à dégénérer en quiétisme. De fait, dans l'islam comme dans le christianisme, ont abondé les exemples de cette lamentable déviation. Si imprécise et floue est la frontière qui sépare le quiétisme de la chrétienne abnégation de la propre volonté, qu'il n'y a rien d'étonnant ou d'inexplicable dans de pareilles illusions spirituelles : l'âme étant convaincue du néant et de la bassesse de son propre être devant l'infinie réalité et l'universelle efficience de l'Être divin, cause unique de tout

ce qui est, il est facile de dégénérer de ce sentiment d'humilité chrétienne et d'anéantissement en la conviction pratique de l'inutilité et de l'inefficacité de tout acte créé. Servir Dieu comme si nos actes étaient sans valeur, tel est le programme de l'abnégation chrétienne; pour le quiétisme tout se ramène au laisser-aller et à l'inaction, parce que les actes propres ne valent rien, étant le résultat fatal et inéluctable de la seule causalité divine. Il y a par suite une équivoque latente en beaucoup de sentences mystiques, chrétiennes ou musulmanes, relatives à ce thème dangereux. « La réalité ésotérique, perçue dans la contemplation, dit Ibn al 'Arîf, est la suivante: l'esclave subsiste par la subsistance que Dieu lui accorde, et l'aime de l'amour qu'Il a pour lui, et le regarde du regard par lequel Il le regarde, sans qu'il reste en propre à l'esclave, de lui-même, chose quelconque qu'il puisse considérer comme sienne. »

Le vague de cette formule et d'autres analogues du *Maḥâsin*, grosses de suggestions quiétistes et panthéistes, explique la prédilection marquée du mystique de Murcie, Ibn 'Arabî, pour le maître d'Alméria. Dans son *Fotoûḥât*, en particulier, il a fréquemment recours au texte du *Maḥâsin* pour justifier et faire valoir les thèses les plus audacieuses de son panthéisme immanentiste (°). Il y a là un nouveau motif pour accorder à Ibn al 'Arîf et à son opuscule plus d'attention dans l'histoire du *ṣoûfisme*, car nul n'ignore la féconde influence d'Ibn 'Arabî sur l'évolution du panthéisme islamique, soit iranien, soit arabe.

Après avoir signalé, dans cette esquisse sommaire, la pensée fondamentale du *Maḥâsin* et sa transcendance dans l'histoire de la mystique musulmane, il reste peu de chose à dire sur la forme littéraire de sa rédaction. Fidèle au plan qu'il s'est imposé dans le prologue, Ibn al 'Arîf developpe le thème de chacune des demeures, avec diverses sortes de matériaux: textes du Qorân, *ḥadîths* prophétiques, sentences des maîtres *ṣoûfîs*,

(°) A cause de leur importance, comme commentaires de certains passages obscurs du *Maḥâsin*, nous donnons dans un *Appendice* les textes du *Fotoûḥât* signalés ici.

anecdotes ou faits typiques de prophètes et de saints, citations de poètes érotiques, appliquées aux choses divines, et sobres phrases personnelles introduites simplement comme trame où s'insèrent les documents étrangers. Il est superflu de remarquer que les versets du Qorân et même les *hadiths*, allégués à chaque pas, sont presque toujours interprétés dans le sens allégorique ou accommodatice. Les auteurs ou les protagonistes des sentences et des exemples invoqués sont tantôt des prophètes et des patriarches (Moïse, Joseph, Job, David, Jésus) tantôt des *ṣoûfîs* orientaux (Abou Yazîd al Bistâmî, Râbi'ah al 'Adawiyya, 'Otba al Gholâm, Shiblî et al Daḥḥâk). Les fragments poétiques, d'une abondance extraordinaire, vu la courte étendue de l'opuscule, sont presque toujours anonymes et à cause de la brièveté de quelques-uns et l'absence du secours qu'offre toujours le contexte, ont des difficultés d'interprétation que je ne suis point sûr d'avoir toujours surmontées. Enfin les phrases concises introduites par l'auteur pour amener les textes étrangers sont aussi d'une obscurité caractéristique, provenant non seulement de leur concision, mais plus encore de leur caractère technique d'ésotérisme : j'ai essayé d'en éclairer l'interprétation dans les notes au bas des pages de la traduction.

4. — APPENDICE : PASSAGES DU *FOTOUḤAT* D'IBN 'ARABI QUI FONT ALLUSION A IBN AL 'ARIF OU A SON *MAḤASIN* (10).

1° : *Fotoûḥât,* I, 119, l. 19 : Quelle relation d'analogie peut-il y avoir entre le temporel et l'éternel et comment peut-on comprendre qu'il y ait ressemblance entre Celui qui n'a pas de semblable et celui qui a un semblable ? C'est impossible, comme le dit Aboû al 'Abbâs ibn al 'Arîf al Ṣinḥâdjî dans le *Maḥâsin al Madjâlis,* livre qu'on lui attribue : « Entre Lui [Dieu] et les dévots, il n'y a pas d'autre relation que celle de la providence divine ni d'autre cause que les divins décrets ni d'autre

(10) كتاب الفتوحات المكية, édit. Boulac, 1293 de l'hégire.

moment présent que l'éternité. Ce qui reste est aveuglement et ambiguïté équivoque ». Et dans une autre version [de ce même passage, il dit] « science » au lieu du mot « aveuglement » ([11]). Vois donc combien est belle cette pensée, combien parfaite cette intuition de Dieu, combien sainte cette contemplation. Plaise à Dieu que l'auteur ait profité de ce qu'il a dit. La connaissance de Dieu surpasse la perception de l'intelligence et de l'âme sensitive, excepté en ce que Dieu est un être réel. Toute expression verbale [qui cherche à expliquer ce qu'est Dieu] par l'intermédiaire de comparaisons avec les choses crées ou à l'imaginer [par analogie] avec les êtres composés et simples, est complètement différente, aux yeux d'un entendement sain, de ce que Dieu est par sa grandeur. Rationnellement cette conception imaginative de Dieu n'est pas permise, et on ne peut lui appliquer non plus cette expression verbale, de la manière dont l'une et l'autre sont propres aux créatures. Si donc parfois on en vient à les employer, ce sera seulement d'une manière approximative, qui facilite à l'intelligence de l'auditeur la perception de l'existence de Dieu, mais non la compréhension de son essence.

2° *Fotoûḥât,* I, 277, l. 12: De cette priorité [de Dieu] procède le commencement du monde physique: toutes les choses temporelles sollicitent son aide pour exister; c'est Lui qui décrète leur existence et elles s'écoulent au rythme de ses décrets, bien que sans relation entre Lui et les créateurs. La priorité de Dieu aide la priorité de l'esclave, mais celle de l'esclave n'est d'aucun aide à chose qui soit. « Il n'y a pas d'autre relation que celle de la providence divine, d'autre cause que les décrets divins, d'autre moment présent que l'éternité. » Telle est la doctrine des *ṣoûfîs.* « Ce qui reste de ce qui n'entre pas dans le nombre strict de ces trois [concepts] est aveuglement et ambiguïté

([11]) Le texte cité du *Maḥâsin* dit (f° 149 r°): وما بقى فعمى وتلبيس La variante de l'autre rédaction est consignée par Ibn 'Arabî en ces termes: وفى رواية فعلم بدل قوله فعمى.

équivoque. » Ainsi l'exprime clairement l'auteur du *Mahâsin al Madjâlis.*

3° *Fotoûhât,* I, 297, l. 4 ([12]). Parmi leurs talents ésotériques, il faut compter aussi la connaissance des qualités physiques et de leur synthèse et analyse, celle des vertus des remèdes simples, qu'ils possèdent par révélation. Notre maître spirituel Aboû 'Abd 'Allâh al Ghazzâl, vivant à Alméria à l'époque de sa formation mystique, sortit [un jour] de la conférence de son maître spirituel Aboû al 'Abbâs ibn al 'Arîf. Celui-ci était l'homme de lettres de son temps. Tandis que [Al Ghazzâl] traversait la steppe de la route Al-Somadihiya ([13]), il s'aperçut que toutes les plantes de ce pré lui adressaient la parole pour lui dire leurs vertus médicinales. L'arbre ou l'arbuste lui disaient: « Prends-moi: je suis utile à ceci et je guéris telle maladie ... » [Al Ghazzâl] resta stupéfait et étonné en entendant les avis que lui donnaient ces plantes, comme si elles avaient voulu se concilier son amitié et sa faveur. Il rentra bientôt chez son maître et lui raconta l'affaire. Le maître lui dit: « Ce n'est point pour cela que tu me sers comme serviteur et disciple. Où était le dommage et le profit, chez toi, quand les arbres te disaient qu'ils étaient utiles ou pernicieux?» Le disciple lui répondit: « Mon maître, pardon, je me repens. » Le maître lui dit: « En vérité, Dieu t'a éprouvé et soumis à la tentation, car je ne t'ai guidé que vers Lui et non vers autre chose qui ne soit point Lui. Pour prouver donc la sincérité de ton repentir, retourne à cet endroit, et si ta pénitence est sincère,

([12]) Ce passage appartient au chapître XXXVII du *Fotoûhât,* où Ibn 'Arabî explique les qualités ésotériques des *soûfîs* qui suivent l'inspiration mystique de Jésus et qu'à cause de cela il appelle العيسويون.

([13]) Le texte a: بطريق الصمادحية. Comme il est naturel, ce nom manque chez les géographes arabes qui décrivent la cité d'Alméria. Je crois néanmoins que ce nom lui vient de la construction de la route pendant la dynastie des Banoû Somâdîh, rois des *tawâ'if* qui ont régné sur Alméria pendant la première moitié du XI[e] siècle après J. C.

tu verras que les arbres ne te parlent plus comme la première fois. » Aboû ʻAbd ʼAllâh al Ghazzâl revint à l'endroit et n'entendit plus rien de ce qu'il avait entendu auparavant. Il se prosterna, remercia Dieu, revint chez son maître et lui rendit compte. Le maître lui dit : « Dieu soit loué qui t'a préféré pour Lui et ne t'a point repoussé vers une chose créée quelconque, semblable à toi, car [alors] tu croirais t'ennoblir par son moyen, alors que, [en effet], c'est elle qui réellement s'ennoblirait par toi. » Vois donc [combien élevées étaient] les aspirations d'Ibn al ʻArîf.

4° *Fotoûḥât,* I, 363, l. 20. L'allusion ésotérique (الاشارة), au dire des *ṣoûfîs* qui suivent la voie de Dieu, renseigne sur l'éloignement [par rapport à Lui] ou sur la présence de ce qui n'est point Lui. C'est pourquoi un maître spirituel dit dans le *Maḥâsin al Madjâlis :* « L'allusion ésotérique est un appel divin, du sommet de l'éloignement, et la révélation d'une maladie concrète. » Il veut dire que c'est une déclaration nette qu'il existe [dans le sujet] une infirmité [spirituelle], ce que nous avons exprimé [par l'incise] « la présence de ce qui n'est point Lui ». Par le mot العلة (*al ʻilla*) nous ne voulons point signifier ici la cause occasionnelle (السبب : *al sabab*) ni la cause efficiente (العلة : *al ʻilla*) que les métaphysiciens spéculatifs emploient comme terme technique en ce sens. (14)

5° *Fotoûḥât,* II, 128, l. 3. Notre maître spirituel, Aboû al ʻAbbâs ibn al ʻArîf al Ṣinhâdjî, disait dans sa prière : « Oh, mon Dieu ! En vérité Tu nous a fermé la porte de la prophétie et de la divine mission, mais Tu ne nous a point fermé la porte de la sainteté. Oh, mon Dieu ! puisque Tu as assigné le rang le plus élevé de la sainteté à celui qui à tes yeux est le saint le

(14) Du passage du *Maḥâsin* (f° 149 v°). الاشارة نداء على راس البعد وبوح بعين العلة Ibn ʻArabî interprète, comme on le voit, le membre de phrase final وبوح بعين العلة dans un sens différent de celui que nous avons donné dans notre traduction du *Maḥâsin*. Cfr traduction, note 8, sur le mot العلة (maladie ou infirmité et cause).

plus élevé, fais que je sois ce saint. » C'est la conduite propre aux mystiques intuitifs qui demandent ce qu'ils peuvent mériter, car s'il est certain qu'au jugement de la raison, la prophétie et la mission divine peuvent aussi être méritées par l'homme (en ce sens que la nature humaine est apte à les recevoir), néanmoins, comme Ibn al 'Arîf savait (par révélation) que Dieu a fermé la porte des deux, il ne les demandait point, mais, à la place, il demandait ce qu'il pouvait mériter, Dieu ne nous ayant point interdit l'accès à la sainteté.

6° *Fotoûhât,* II, 421, l. 10. Nos collègues sont d'avis différents au sujet du nom qu'il faut donner à cette demeure et à celui qui y a accès, à savoir, s'il faut l'appeler *gnose* (المعرفة) ou *science* (العلم), et leur possesseur, *gnostique* (عارف) ou *scientifique* (عالم). Les uns disent que la demeure de la *gnose* est *dominicale* (ربانى) et que celle de la *science* est *divine* (الهى). C'est ce que j'affirme, comme l'affirment les mystiques intuitifs, par exemple Ṣahl al Tostarî, Aboû Yazid [al Bisṭamî], Ibn al 'Arîf et Aboû al Nadjâ le Divin, connu par le surnom de Aboû Madyan [15]. Les autres disent que la demeure de la *gnose* est *divine* et que celle de la *science* lui est inférieure en dignité. Et c'est aussi ce que je soutiens, parce qu'ils entendent par *science* (ces derniers) ce que nous appelons *gnose* et réciproquement. La différence [entre les deux groupes] est donc [purement] de mots.

7° *Fotoûhât,* II, 811, l. 6. Examine bien ce que toi et tes collègues admettez unanimement, à savoir que Dieu (à cause de la transcendance sublime et de la sainteté de son être) ne peut subsister dans les corps, et que l'homme voit, par la faculté visuelle, qui subsiste dans l'organe corporel de ses yeux, placés

[15] Ṣahl al Tostarî, natif de Tostar (Perse), mourut l'an 283 de l'hégire (896 de J. C.). Aboû Yazîd est sans doute Al Bistamî. Cfr *infra,* note 14 de la traduction du *Maḥâsin.* Aboû Madyan, né à Séville, florissait à Bougie pendant le XII[e] siècle après J. C. et mourut à Tlemçen où son tombeau est vénéré.

sur son visage, comme il entend par l'ouïe qui subsiste dans ses oreilles, et parle par la faculté locutive qui existe en sa langue, ses lèvres, et autres organes vocaux où s'articule l'air émis de la poitrine, jusqu'à ce qu'il sorte des lèvres. Mais il arrive ensuite que ce même homme [qui voit, entend et parle par les facultés qui subsistent dans les organes de son corps] réalise un acte quelconque de vertu, non de ceux qui sont strictement obligatoires, mais des surérogatoires et de dévotion que Dieu lui conseille et l'invite à pratiquer, et que cet acte de vertu a pour conséquence la privation, pour lui, de l'ouïe, de la vue, du langage et de toutes les autres facultés spirituelles ou physiques qu'on lui disait être nécessairement siennes et en vertu desquelles on le qualifiait, en toute propriété, des termes d'auditeur, voyant, parlant etc. C'est dire qu'il a maintenant commencé d'entendre et de voir par Dieu, après avoir auparavant entendu et vu avec ses sens de l'ouïe et de la vue. Et cela sans préjudice de ce que nous savons avec certitude, que Dieu est trop sublime et saint pour que les choses créées soient des sujets où Il subsiste ou que Lui-même soit un sujet où résident les choses créées. Néanmoins, l'esclave entend maintenant et voit et parle avec ce qui ne subsiste point en lui, car Dieu est maintenant son ouïe, sa vue et sa main. Eh bien, c'est de la même manière que parfois existe dans un sujet le châtiment, sans qu'en lui subsiste la qualité qui est effet du châtiment [c'est-à-dire la douleur sensible]... Et à ce propos est cité par l'auteur du *Maḥâsin al Madjâlis* le vers suivant [16] :

> « As-tu peut-être entendu parler d'un amour si ardent
> qu'il rend malade le cœur sain [au point de se sentir]
> favorisé par le châtiment et châtié par la faveur ? »

Et Aboû Yazid l'aîné, Tayfoûr ibn 'Isâ al Bisṭamî, récita [le vers suivant] où il parle à son Seigneur [17] :

(16) Cfr f° 153 v°.
(17) Cfr f° 155 r°.

« Je t'aime, mais je ne t'aime pas pour la récompense; je t'aime pour le châtiment.
Tout ce dont j'ai besoin je l'ai obtenu, excepté l'agréable émotion que je dois éprouver dans le châtiment. »

8° *Fotoûḥât,* III, 520, l. 8 *infra*: Notre maître spirituel, Aboû al 'Abbâs ibn al 'Arîf al Ṣinḥadjî, le prince en ces matières, disait [18] : « Dieu ne se voit, à la manière qu'on voit des yeux, que lorsque les formules s'évanouissent. » [Par contre] notre maître Aboû Madyan disait: «Il est indispensable que subsistent les formules de la servitude divine, si l'on veut expérimenter la délectation spirituelle dans la contemplation de la divinité du Seigneur » Et Al Qâsim ibn al Qâsim, l'un des maîtres [cités] dans la *Risâla* de Qoshayrî, disait: « La contemplation de Dieu est une extase inconsciente où il n'y a pas de délectation. » Mais chacun de ceux qui parlent ainsi dit la vérité, car, nous l'avons dit plus haut, dans ce chapître, deux personnes n'ont jamais exactement la même illumination divine et Dieu ne répète pas pour une même personne la même illumination.

9° *Fotoûḥât,* IV, 105, l. 19: L'état mystique (الحال) produit de lui-même la rupture du cours habituel des lois physiques [19], comme l'affirme Aboû al 'Abbâs ibn al 'Arîf [20] al Ṣinḥadjî, auteur du *Maḥâsin al Madjâlis,* quand il dit, des états mystiques, qu'ils sont propres aux novices ou postulants [21] : « Les états mystiques sont pour les charismes ». Il veut dire: pour rompre le cours habituel des lois physiques, car les charismes dans la technique conventionnelle de la [mystique] ne sont pas autre chose que cette rupture, accompagnée de la rectitude

(18) Cfr f° 149 v° وانما يتبين الحق عند اضمحلال الرسم.
(19) الحال يعطى خرق العوائد signifie que les prodiges charismatiques sont le fruit de l'état mystique.
(20) Le texte dit par erreur: ابو العباس العريف.
(21) Cfr f° 149 r°.

morale dans l'état mystique, ou apte à entraîner, comme conséquences immédiate et inévitable, cette rectitude. Le motif de cette restriction c'est que parfois cette rupture n'est pas un charisme accordé par Dieu à son esclave.

10° *Fotoûḥât,* IV, 117, l. 3: Sois persuadé que cette oraison jaculatoire [Dieu soit glorifié!], produit en celui qui la récite [l'effet] dont parle Aboû al 'Abbâs ibn al 'Arîf al Ṣinhadjî dans le *Maḥâsin al Madjâlis,* quand il mentionne l'état mystique du dévôt, du novice et du gnostique. Il dit: « Et Dieu [qui est la Vérité réelle] est derrière tout cela »([22]). Il est en effet indispensable [que Dieu soit derrière ou au delà de tout cela] bien que [il soit vrai aussi que Dieu] est uni à tout cela ou que [Dieu] est tout cela même. Il est avec tout cela, selon que [Lui-même] le dit (*Qorân,* LVII, 4): « Il est avec vous, où que vous soyez. » Il est tout cela même, comme Il l'affirme encore (*Qorân,* XLI, 53) « Nous leur ferons voir nos signes dans les divers horizons de la terre et dans leurs personnes mêmes, jusqu'à ce qu'il leur devienne évident que c'est la vérité. Ne te suffit-il point du témoignage de ton Seigneur? » Lui, [enfin] est derrière tout ce qu'il a mentionné, en le délimitant, selon qu'Il le dit encore (*Qorân,* LXXXV, 20 et XLI, 54): « Dieu est derrière eux, les contenant », « Dieu ne contient-il pas toutes choses? » ([23]).

([22]) Cfr f° 149 r°

([23]) Le sens parait être celui-ci: Dieu est présent, par son essence et par sa science, à toutes et en toutes les créatures, mais en outre, Il s'identifie avec elles. Les trois formules qu'Ibn 'Arabî tire du *Qorân* pour autoriser cette doctrine sont: 1° celle du texte du *Maḥâsin*: « Dieu est derrière ou au delà de tout » qu'Ibn 'Arabî entend comme le symbole de l'absolue transcendance de l'Etre divin et en même temps comme l'expression de son omniscience infinie qui contient et embrasse tout. La 2e formule « Dieu est avec tout » exprime, au contraire, l'immanence de l'Etre divin, qui existe uni à toutes les créatures. La 3e enfin exprime, avec une audace toute panthéiste, l'identification de toutes choses dans l'Etre divin.

11° *Fotoûḥât,* IV, 714, l. 7: Aboû 'Abd 'Allâh al Ghazzâl dit: « A la classe de notre Maître Aboû al 'Abbâs ibn al 'Arîf, assistait un homme qui, ni ne parlait ni n'interrogeait ni ne fréquentait personne du groupe; dès que le maître achevait de parler, il sortait, et personne ne le revoyait plus, en dehors de la classe. Je fus intrigué de cette conduite, et j'éprouvai même à son égard une certaine crainte revérentielle. Je désirai donc entrer en relation avec lui et arriver ainsi à le connaître à fond. Un soir, en nous séparant, au sortir de la classe, je le suivis, sans qu'il le remarquât, et voici qu'arrivé à une ruelle de la ville [c'est-à-dire d'Alméria], de l'air descendit sur lui une personne ayant un pain à la main qu'elle lui remit, pour disparaître aussitôt. Alors moi, brusquement, je le retins par derrière et le saluai. Il me reconnut et me rendit mon salut. Je lui demandai qui était cette personne qui lui avait apporté le pain. Il s'abstint de répondre. Mais quand il se fut convaincu que j'étais décidé à ne pas m'éloigner avant qu'il ne me l'eût expliqué, il me dit: « C'est l'ange des provisions qui vient de la part de Dieu m'apporter chaque jour la part qui me revient, en quelque endroit de la terre où je me trouve. Dieu m'a honoré de cette faveur depuis le début de ma vie dévote, depuis que je suis entré dans le chemin spirituel: quand je n'avais plus d'argent et me trouvais sans ressources, il me tombait du ciel devant moi la somme nécessaire pour m'acheter ce qui m'était indispensable à mon entretien et je la dépensais jusqu'à ce qu'elle s'épuisât; alors de nouveau m'arrivait de la part de Dieu une somme égale, mais je ne voyais pas alors la personne qui me l'apportait ».(24).

(24) Ibn 'Arabî répète cette même anecdote dans son *Moḥâḍara,* II, 130.

TRADUCTION.

Au nom de Dieu miséricordieux et compatissant. Dieu bénisse notre maître Moḥammad, sa famille et ses compagnons et les sauve!

Parole du maître très savant Aboû al ʻAbbâs Aḥmad, fils de Moḥammad, le *ṣoûfî*, de la tribu de Ṣinhâdja (la miséricorde de Dieu soit sur lui!)(1): J'ai demandé à Dieu (qu'il soit exalté!) sa grâce pour réunir divers articles, formés de belles sentences, proférées par ceux qui ont reçu l'inspiration divine, sentences qui aplaniront au novice la difficulté de sa route, fortifieront les fondements de la sincérité et de la certitude pour qui est aimé de Dieu (2) et exciteront quiconque les entendra à supporter les plus dures épreuves, pour préférer comme le meilleur ce qu'il y a de plus pénible. Les unes je les ai transportées de leurs propres mines(3) ; d'autres m'ont été revélées

(1) E. remplace l'introduction par ces lignes: « Livre des choses précieuses et des beautés des sessions, filet des âmes et douce attraction des amours; œuvre du maître spirituel, du juriste, du *ṣoûfî* contemplatif, Aboû al ʻAbbâs Aḥmad, fils de Moḥammad, Ibn al ʻArîf, à qui Dieu ait pardonné! ».

(2) Littéralement « l'aimé » en suppléant « de Dieu ». Le mot مراد « voulu », « aimé » signifie dans la langue ésotérique des *ṣoûfîs* « le ravi », c'est-à-dire « celui à qui Dieu enlève sa volonté propre, parce qu'il l'aime; et en témoignage de l'amour qu'Il lui porte, l'éprouve par des tribulations et des peines, au cours de ses états mystiques, comme si Dieu l'avait choisi pour Lui, pour traiter intimement et familièrement avec lui, lui faisant atteindre toutes les demeures et degrés de perfection spirituelle sans effort ou travail propre ». Cfr. *Definitiones Dschordschani,* édition Flügel, s. v. مراد et مجذوب.

(3) Cela veut dire: copiées ou transcrites de divers auteurs, qu'il cite effectivement en divers passages.

par Dieu m'ouvrant ses trésors. Je leur ai donné pour titre: « Beautés des sessions ». Ce sont elles en effet qui ornent quiconque a son âme marquée du sceau de la science de l'oraison mentale, et leur plus petite dose suffit à embellir comme d'un riche brocard leurs « sièges ». Elles sont le filet des âmes, le doux attrait des amours et les cadeaux des cœurs, tirés des trésors des mystères. Plaise à Dieu qu'en profite quiconque les entendra ou les lira et qu'il s'en éprenne (4) par la vertu de sa grâce et de sa miséricorde! Dieu bénisse notre maître Moḥammad, sa famille et sa maison!

Article [1]. La *gnose* est mon chemin royal (f° 149 r°) et la science est mon argument. Le scientifique me demande des démonstrations. Le gnostique les cherche en moi. Les scientifiques [sont connaisseurs] de moi. Les gnostiques [sont connaisseurs] en moi (5). Les dévots s'attachent aux œuvres, les

(4) E: « et tous ceux qui s'efforcent de la mettre en pratique ».

(5) Le sens de ce passage obscur me paraît être le suivant: La science (علم) et la *gnose* (معرفة) diffèrent entre elles, non en raison de leur objet, qui est Dieu, mais en raison du mode de connaissance: la science est connaissance médiate ou indirecte, car elle a recours à des démonstrations inductives ou déductives qui exigent d'abord des prémisses, c'est-à-dire des vérités préalablement connues qui, bien qu'en rapport avec la conclusion que l'on cherche à connaître, en sont cependant distinctes; la *gnose,* au contraire, est une connaissance immédiate et directe de l'objet, sans démonstration préalable de vérités, relatives à d'autres objets, distincts de celui que l'on désire connaître. La *gnose* est, par suite, intuition de Dieu et des choses divines. Cela supposé: la première phrase semble signifier que le but de l'auteur est d'exposer la théologie mystique ou *gnose* en employant (pour la rendre accessible à ceux qui ne sont pas encore initiés) les méthodes courantes dans la science théologique vulgaire. Les quatre phrases suivantes sont, à mon sens, des approximations ou des essais ayant pour but de mieux préciser la différence entre *gnose* et science, entre le caractère respectif de chacune, intuitif ou médiat.

novices ou aspirants aux états mystiques, les gnostiques aux saintes aspirations (6), mais Dieu [qui est la Vérité réelle] est derrière tout celà. Entre Lui et les dévots, il n'y a pas d'autre relation que celle de la divine providence, ni d'autre cause que ses divins décrets, ni d'autre moment présent que l'éternité. Le reste est aveuglement et ambiguïté équivoque. Les œuvres sont en vue de la rémunération [dans la vie future] ; les états mystiques sont en vue des charismes ; les saintes aspirations, pour l'union. Mais Dieu ne se voit, comme avec les yeux, que lorsque les formules s'évanouissent (6 bis). L'allusion ésotérique est un appel divin du sommet de l'éloignement (7) et la révélation d'un avis concret de Dieu à son serviteur (8). La science est pour les cœurs, comme les causes oc-

(6) Il appelle « dévots » (عباد) les simples fidèles, étrangers à la vie mystique, qui ne cherchent qu'à accomplir extérieurement les obligations de précepte et les pratiques de dévotion. Il appelle « novices » (مريدون) ceux qui entreprennent de marcher dans le chemin de la perfection et commencent à s'initier à la vie intérieure. Il appelle « *gnostiques* » (عارفون) ceux qui, déjà initiés, aspirent à l'union. Le mot همة que je traduis par « aspiration sainte » signifie dans ce cas « la concentration énergique de toutes les facultés spirituelles, orientées vers Dieu, et leur dépouillement de toute affection créée, dans le seul but et désir d'obtenir l'union transformante ». Cfr. *Def. Dschor.* s. v. همة.

(6 bis) Le mot الرسم a peut-être ici le sens de « caractères personnels de l'individualité du sujet ». Il signifierait, en cette hypothèse, que la contemplation de Dieu exige préalablement la perte de la conscience personnelle. Cfr. *supra, Appendice,* 8°.

(7) Il faut sous-entendre « éloignement de Dieu ». Il veut dire que les sentences obscures et énigmatiques, appelées par les *ṣoûfîs allusions* (الاشارات) et auxquelles ils recourent pour exprimer leur doctrine ésotérique, ressemblent à des appels ou cris, par lesquels Dieu appelle les âmes qui ne sont point encore arrivées à l'union.

(8) Je traduis par cette périphrase le mot العلة, parce que elle est ainsi définie par Ibn ʻArabî: العلة تنبيه الحق لعبده بسبب او بغير سبب Cfr. *Definitiones Dschor.* s. v. Voir néanmoins une autre interprétation de cette incise, donnée par le même Ibn ʻArabî dans son *Fotoûḥat,* I, 363, et que nous insérons dans l'*Appendice,* 4°.

casionnelles sont pour les mystères (9). Tout ce qui n'est point Dieu est un voile qui le cache. S'il n'y avait pas la ténébreuse obscurité du monde physique, apparaîtrait sûrement en toute clarté la lumière du mystère divin. S'il n'y avait pas la tentation séductrice de la concupiscence sensible, sûrement se soulèverait le voile. S'il n'y avait pas les affections terrestres, il est certain que les réalités spirituelles se révèleraient. S'il n'y avait pas les causes créées, éclaterait en pleine lumière la divine toute puissance. S'il n'y avait pas l'effort, il est sûr que la *gnose* serait pure et claire (10). S'il n'y avait pas l'avidité du désir, il est sûr que l'amour divin s'enracinerait fortement [dans l'âme]. S'il ne restait encore quelques affections terrestres, il est sûr que le feu de l'amour passionné de Dieu consumerait les esprits. S'il n'y avait pas faute de la part du serviteur, il est sûr que le Seigneur serait contemplé [f. 149 v°]. Aussi quand les voiles tombent, par l'interruption (11) de ces causes occasionnelles, et que les obstacles sont supprimés, par l'amputation de ces affections terrestres, arrive ce qu'a déjà dit [le poëte] (12) :

(9) Il veut dire que les connaissances rationnelles, loin d'éclaircir les mystères de la théologie mystique, sont des obstacles à l'intuition de Dieu. Il appelle « causes occasionnelles » (اسباب) toutes les choses créées, lesquelles, au lieu de servir de moyens en vue de l'intuition, lui font obstacle. Ainsi le confirme le contexte subséquent.

(10) Il veut dire que l'effort déployé par l'homme pour obtenir l'intuition mystique, loin de l'aider à l'obtenir, est un obstacle, parce que la *gnose* est infuse et non acquise par l'effort humain.

(11) Je traduis par « interruption » le mot جزم que je suppose dans le texte arabe, corrigeant بجسم du ms. E et تجسم du ms. B, lectures qui, l'une et l'autre, me paraissent erronées à cause du contexte.

(12) L'auteur de cette poésie est Al Ḥallâj. Cfr. MASSIGNON, *Le dîwân d'Al-Ḥallâj* (J. A., janvier-mars, 1931) M. n° 52. On y fait allusion à Dieu dont le nom est sous-entendu dans les pronoms possessifs des phrases : « son mystère », « son sceau », « ses tentes » et dans le sujet tacite de la phrase «il s'y installe». Le sens ésotérique de toute la poésie, cohérent avec le thème de cet *Article 1er*, est que, pour

« Un secret t'a été révélé qui longtemps t'avait été caché ; une aurore a brillé dont tu étais l'obscurité.

Tu es en effet le voile qui cache à ton propre cœur le secret de son mystère, car, sans toi, son sceau ne se graverait point sur ton cœur pour le cacher.

Si tu t'absentes de ton cœur, il s'y installe et ses tentes s'élèvent sur le sommet de la sainte révélation.

Et il se produit un divin colloque dont l'audition n'ennuie jamais et dont la prose et les vers nous deviennent ardemment désirables. »

Article [2]. La volonté est la caractéristique du profane vulgaire. Elle est en effet la tendance de l'âme vers Dieu (qu'il soit exalté !), dépouillée [de toute autre tendance], et l'intention résolue de s'efforcer de le chercher (13). Or ceci, dans la voie des choisis ou déjà initiés, est une imperfection, est une séparation [de Dieu], est un retour aux choses créées et à l'amour propre. La volonté du serviteur de Dieu est effectivement la satisfaction de son goût personnel et la source capitale des prétentions. Or l'union à Dieu et son atteinte [dans la contemplation] ne s'obtiennent que par ce que Dieu veut du serviteur, non par ce que le serviteur veut. Dieu (qu'il soit exalté !) dit [*Qorân*, X, 107] : « Et si [Dieu] veut pour toi quelque bien, personne ne sera capable de repousser sa grâce ». Par suite ce que veut le serviteur doit être ce que Dieu veut de lui et qui est contenu

arriver à l'intuition et à l'union, il faut que l'âme se nie elle-même et fasse abstraction de tout ce qui n'est pas Dieu.

(13) On prend dans cet article le mot ارادة, *volonté,* dans le double sens de « la faculté de vouloir, en général », et de « l'aspiration concrète du simple fidèle à entreprendre la marche dans le chemin de la perfection au service de Dieu ». En ce dernier sens, le mot est donc synonyme de *noviciat,* car le novice, aspirant ou postulant, s'appelle à cause de cela *mourîd* (مريد), chez les *ṣoûfîs.* L'on comprend ainsi que l'auteur considère cette volonté comme une imperfection, par rapport à ceux qui, déjà initiés, ont cessé d'être débutants, aspirants ou postulants, pour devenir des progressants ou des parfaits.

dans la Loi révélée. Ainsi encore sa libre élection doit opter pour ce que la Loi révélée lui dicte comme préférable, puisque le serviteur n'a pas de liberté à l'égard de son Seigneur et Maître, ni non plus de volonté par rapport à la volonté de Celui-ci, dans les choses prescrites par sa Loi révélée. [C'est pourquoi] quelqu'un a dit: « Je veux m'unir à Lui et Lui veut me fuir. J'abandonne donc ce que je veux pour ce qu'Il veut» [f. 150 r°] Et de l'un des maîtres spirituels (Aboû Yazîd al Bisṭamî)([14]) on raconte qu'il dit: « Dieu (qu'il soit glorifié) m'a mis en sa présence et m'a dit ensuite: « Peut-être désires-tu les grâces »? Je lui ai répondu: « Non » Il m'a dit: «Peut-être désires-tu les charismes? Je lui ai répondu: « Non » Il m'a dit: « Peut-être alors désires-tu les demeures élevées? » Je lui ai répondu: « Non » Il m'a dit: « Que désires-tu donc? » Je lui ai répondu: « Je désire ne pas désirer, car ma volonté est sans valeur, puisque je suis ignorant de toute manière. Choisis donc, Toi, pour moi, ce que Tu sais le meilleur et ne mets point ma perdition en ce que mon libre choix et mon autonomie préfèrent. » « Ton Seigneur crée ce qu'il veut et choisit librement, mais eux n'ont point de libre arbitre » (*Qorân,* XXVIII, 68) On raconte du [même] Aboû Yazîd (que Dieu lui ait été propice!) qu'il a dit [aussi]: « Je suis monté dans la voiture de la sincérité ([15]) jusqu'à mon arrivée au sommet de l'air. Je suis monté ensuite dans la voiture du désir passionné ([16]) jusqu'à mon arrivée au ciel astronomique. Je montai alors dans la voiture du divin amour ([17]) jusqu'à mon arrivée au *lotus du*

([14]) Aboû Yazîd Ṭayfoûr al Bisṭâmî, dit « l'ancien », pour le distinguer d'un autre mystique du même nom, de date postérieure, mourut en 874 de J. C. Sur sa vie, ses œuvres et sa doctrine, voir MASSIGNON, *Essai,* 243-256.

([15]) La sincérité (*ṣidq*: صدق) consiste pour les *ṣoûfîs* dans la pureté d'intention au service de Dieu, de manière que les sentiments, pensées et actions soient purs de tout but étranger à Dieu et exempts, respectivement, de toute affection aux créatures (les sentiments), de tout doute (les pensées) et de tout défaut (les actions).

([16]) Sur le désir passionné de Dieu (شوق) voir plus loin l'art. 11e

([17]) Sur l'amour divin (محبّة) voir plus loin l'article 10e.

terme (18). Et une voix m'a crié : « Oh ! Aboû Yazîd ! Que désires-tu ? » J'ai répondu : « Je désire ne point désirer, parce que je suis le désiré et tu es celui qui désires (19) ». Par suite, la santé de la volonté consiste à remettre généreusement à Dieu sa propre faculté d'agir, à rester le sujet vide de pouvoir, par l'abandon du libre choix, à persévérer immobile devant le cours des divins décrets, comme le cadavre (f. 150, v°) entre les mains de celui qui le lave, qui le retourne comme il veut (20), selon le dire [du poëte] :

> « Le cœur a tout dédaigné, sauf Omm 'Amr qui devint son amie choisie, qu'il la visite ou qu'il s'éloigne d'elle.
>
> Ennemi de qui elle l'est et en paix avec qui elle est en paix. Celui que Laylâ honore, lui aussi l'honore et l'aime. »

Article [3]. Quant à l'ascétisme, il est aussi le propre du profane vulgaire, puisqu'il consiste en ce que l'appétit concupiscible s'abstient des plaisirs, à renoncer à s'unir de nouveau

(18) Sur le lotus du terme (سدرة المنتهى) cf. Asín, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid, Maestre, 1919), pages 361 et *passim*.

(19) Cette anecdote appartient à la légende de l'ascension d'Aboû al Bisṭâmî au ciel, adaptation mystique de la légende du *mi'râdj* de Mahomet. Son texte a été édité et traduit par Nicholson, dans *Islamica* (vol. II, fasc. 3, pag. 402-415). Cfr. Asín, *La Escatologia*, op. cit., p. 60.

(20) Cette comparaison, pour faire comprendre la mort de la volonté, est typique et proverbiale parmi les *ṣoûfîs*. Sur sa lointaine origine chrétienne et son rapport avec le vœu d'obéissance monastique, tel qu'il est décrit par S. Nil, S. Jean Climaque, S. Benoît, S. Ignace de Loyola, cfr. Asín, *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas* (dans « *Revista de Aragón* », Saragosse, 1903), pag. 37-39, et *El Islam cristianizado* (Madrid, Plutarco, 1931), pag. 156-158.

à ce dont on s'est séparé, à laisser la recherche de ce que l'on a perdu, à se priver des désirs du superflu, à contrarier l'aiguillon des passions, à négliger en toute chose ce qui n'intéresse pas [l'âme]. Or cela est imperfection dans la voie des élus, car cela suppose que l'on attache de l'importance aux choses de ce monde, que l'on s'abstient de les servir, [que l'on se surveille pour les écarter de soi], que l'on se mortifie extérieurement par la privation des choses d'ici-bas, tandis qu'intérieurement on se sent de l'attachement pour elles. Faire cas du monde revient à te tourner vers toi même: c'est passer son temps à lutter avec soi-même; c'est te rendre compte de ta sensibilité et rester avec toi, [bien que ce soit] contre ta concupiscence. Ne vois-tu pas ce que dit le Très-Haut (*Qorân,* XXVIII, 89) [f. 151 r°]: « Cette demeure de la vie future nous l'avons préparée pour ceux qui ne veulent pas d'élévation sur la terre, ni non plus de corruption »? Et ce qu'il dit à celui à qui il a donné le monde avec tout ce qu'il renferme (*Qorân,* XXXVIII, 38) : « Voici mon don. Donne généreusement ou conserve jalousement, sans en rendre compte ». [Vois donc comment] Il préserve [par ces paroles] son intérieur de la contemplation [du monde] et son extérieur de tout attachement pour lui. En toute vérité, l'ascétisme est l'ardente aspiration du cœur vers Lui seul; l'adhésion à Lui des aspirations et désirs de l'âme; l'unique préoccupation de Lui, sans aucune autre préoccupation, afin que Lui (qu'il soit glorifié!) écarte de toi la masse de ces causes occasionnelles et que tu sois avec Lui comme l'enfant d'un mois avec sa mère: il n'a ni volonté ni résolution [dans ses relations] avec elle. C'est ce que l'on dit d'un certain novice interrogeant un maître spirituel: « Oh! maître! avec quoi repousses-tu le diable quand il t'attriste [ou t'attaque] par la tentation? » Le maître lui dit: « Je ne connais pas le diable, pour être obligé de le repousser! Nous autres nous dirigeons nos désirs vers Lui et remplissons nos cœurs de son souvenir et Lui seul nous suffit, sans que nous ayons besoin d'autre chose, hors de Lui. » Dans le même sens on a dit:

« Je me suis caché de mon temps, derrière le voile de ses ailes. Mes yeux voient mon temps et mon temps ne me voit pas.

Si on demande aux jours quel est mon nom, ils l'ignorent; et là où est mon séjour, ils ne connaissent pas mon séjour » [f. 151 v°].

Article [4]. Quant à la confiance en Dieu, elle est propre aussi au profane vulgaire, parce qu'elle consiste à confier tes affaires au Seigneur et à te recommander à sa sagesse et à sa bienveillance pour qu'Il te dirige et te remplace, sans avoir toi-même de préoccupation. Or cela, dans la voie des élus, est aveuglement [qui ne permet point de voir] la suffisanse [c'est-à-dire, ce qui suffit] et c'est retourner aux causes occasionnelles. Car, [bien que effectivement] tu abandonnes ces causes et te fixes dans la confiance en Dieu, cette confiance devient une sorte de remplaçante de ces causes. C'est donc comme si tu étais encore attaché à ce que tu as abandonné, tout en t'en croyant séparé. La vraie confiance en Dieu pour les élus, c'est la confiance qui consiste à purifier le cœur de la cause qui produit la confiance, c'est-à-dire, sachant que Dieu (qu'il soit exalté!) n'a laissé dans l'abandon aucune chose [par une négligence de sa providence], mais que, au contraire, Il a ordonné et décrété toutes les choses [selon une mesure fixée], de sorte que, bien que quelqu'une se trouve être opposée à ce qui est intelligible, ou désordonnée par rapport au sensible, ou perturbatrice des conventions et des usages, c'est Dieu qui la dirige et l'ordonne, et sa fonction est de conduire les décrets aux temps et aux lieux fixés d'avance. Celui qui [véritablement] a confiance en Dieu, est donc celui qui ne prend pas la peine de réfléchir et de vérifier la cause, s'en reposant tranquillement sur ce que Dieu a réglé *ab aeterno* [f. 152 r°] et avec une parfaite égalité d'âme, dans les deux états [le bonheur et l'adversité], parce qu'il sait que ni la recherche ne lui profite ni la confiance en Dieu n'est un obstacle pour le succès, car c'est Dieu [qu'il soit exalté] qui doit mener son affaire. En revanche, s'il prétend considérer sa propre confiance en Dieu comme une rem-

plaçante [des causes occasionnelles], alors sa confiance sera atteinte d'un vice occulte et son intention sera malade. C'est seulement quand quelqu'un s'affranchit de l'esclavage de ces causes et ne cherche plus, quand il se confie en Dieu, que le seul droit qu'a Dieu (qu'il soit exalté!) sur lui, que Dieu lui suffira en toute préoccupation [et écartera de lui toute adversité]. Tel est ce que l'on raconte de Moïse (Dieu le sauve!). Il arriva un jour avec ses troupeaux dans une vallée pleine de loups, quand il se trouvait déjà au comble de la fatigue. Il y resta donc perplexe: s'il continuait à s'occuper de garder les troupeaux, il lui était impossible d'y réussir, parce que le sommeil et la fatigue le dominaient; si, au contraire, il cherchait le délassement et le repos dans le sommeil, les loups mettraient en pièces le troupeau. Il éleva donc ses regards vers le ciel et dit: « Ta science comprend [tout], ta volonté est efficace et ton décret existe *ab aeterno.* » Ensuite il se coucha sur le sol et s'endormit. Au réveil, il découvrit qu'un loup, avec sa propre houlette sur l'épaule, faisait paître les troupeaux. Moïse en fut émerveillé. Mais Dieu (qu'il soit honoré et glorifié!) lui inspira: « Oh, Moïse! Sois pour moi comme Je désire, et Je serai pour toi, comme tu désireras ». On raconte que la sauterelle tomba sur un semis [f. 152 v°] de Râbi'ah al 'Adawiya ([21]). Quand on lui apprit la chose, elle sortit et vit la sauterelle sur le semis. Elle leva son regard vers le ciel et dit: « Oh, mon Dieu! Tu m'as garanti mon alimentation. Si Tu le veux, donne ce semis à tes ennemis ». Et la sauterelle disparut complètement s'envolant loin du semis. De même a dit quelqu'un:

> « Si tu veux que je sois content et que tu le sois aussi et que pendant que nous vivrons ensemble ce soit toi celle qui tienne ma bride et mes rênes,
>
> Tu n'as rien d'autre à faire que ceci: regarde le monde avec mes yeux; écoute-le avec mes oreilles et parle-lui avec ma langue. »

([21]) Mystique de Bassorah, où elle mourut âgée de 80 ans en 801 de J. C. Cfr. MASSIGNON, *Essai,* 193.

Article [5]. Quant à la patience, elle appartient aussi aux degrés [de perfection, propres] du vulgaire, parce que la patience consiste à se dominer pour l'âme sensible, devant l'adversité, à contenir sa langue et à ne point se plaindre, à supporter la tribulation et à la soutenir en attendant la consolation qui lui succédera. Or ceci, dans la voie des élus, est, [au lieu de patience], effort pour l'obtenir; c'est résistance ou opposition essayée, c'est audace ou valeur, c'est application à contrecarrer, puisqu'essentiellement elle se ramène à contenir et garder cachée la plainte provoquée par le dommage que fait souffrir la tribulation. En revanche, pour les mystiques, la vraie patience consiste à remplacer la plainte par la délectation [f. 153 r°] de l'âme dans l'adversité et à se réjouir de ce qu'il plaît au Seigneur de choisir. On dit que la patience a trois demeures, subordonnées les unes aux autres. La première est l'effort pour être patient [*taṣâbor*], c'est-à-dire s'attacher à supporter le malheur et à absorber la boisson amère de l'angoisse, en se maintenant ferme devant le cours des décrets divins. Telle est la patience *envers Dieu,* c'est-à-dire la patience du profane vulgaire. La seconde (*ṣabr*) est la patience [proprement dite], c'est-à-dire une espèce de facilité qui allège un peu le poids de la tribulation pour qui la souffre et qui lui aplanit les difficultés du chemin. C'est la patience *pour Dieu,* c'est-à-dire la patience des novices ou aspirants. La troisième est la résignation (*iṣṭibâr*) qui consiste à se délecter de la tribulation, à se réjouir de ce que préfère le Seigneur. C'est la patience *en Dieu,* c'est à dire la patience des gnostiques. A propos de cette parole de Job (que Dieu le sauve!) [*Qorân,* XXI, 83] « Le malheur m'a touché », on dit que chacun des membres de son corps avait sa part respective de tribulation, mais qu'il s'était familiarisé avec elle et qu'il lui était survenue une telle délectation de sa tribulation qu'elle égalait celle que les autres hommes ressentent du bien-être. Or un jour, un de ses vers tomba de l'endroit où il était et à cause de celà il perdit, à cet endroit [du corps], la sensation [douloureuse que le vers y produisait]. Il s'écria: « Le malheur m'a touché, par la perte de la faveur que Tu m'avais accordée, en

me revêtant de l'habit de tes prophètes et de tes amis, c'est-à-dire de la tribulation dont Tu m'as cru digne, [f. 153 v.], puisque Dieu (qu'il soit glorifié!) favorise par l'adversité et éprouve par le bienfait. » Aussi, il y a longtemps déjà, qu'à se sujet on a dit:

« Avez-vous peut-être entendu parler d'un amour si ardent qu'il rend malade le cœur sain, au point de se sentir
favorisé par le châtiment ct châtié par la faveur? »

Et un autre a dit:

« Je me suis habitué à la maladie, jusqu'à me familiariser avec sa prolongation, et si elle disparaissait de mon corps, mes membres la pleureraient ».

On raconte que Râbi'ah al 'Adawîya marchant un jour en compagnie d'un petit groupe de ses disciples, pour un but déterminé, frappa de la tête contre l'angle d'un mur et se la blessa, le sang lui coulant sur la figure, sur ses vêtements et sur tout son corps, sans qu'elle en fit cas et y attachât de l'importance. Un de ses compagnons lui dit: « Mais ne sens-tu pas ce qui court sur toi? Ce sang a déjà taché ton visage et tes vêtements. » Elle se retourna alors vers ses compagnons, comme si la chose venait seulement de la frapper et qu'elle s'éveillât de sa distraction. Puis elle marcha vers eux, comme en s'excusant de sa négligence, et s'écria: « Oh, mes frères! le plaisir que j'ai senti en me complaisant dans ce que Dieu a voulu qu'il m'advînt [f. 154 r.] m'a privée du sentiment, pendant que mon esprit était occupé des symptômes de l'extase que vous voyez. »

Article [6]. Quant à la tristesse, c'est un des degrés de perfection du profane vulgaire. Elle consiste à se dépouiller de l'allégresse et à se revêtir de la désolation, parce que l'on regrette avec affliction ce que l'on a perdu et l'on éprouve de la douleur de ne pouvoir obtenir [quelque chose que l'on désire]. Si la tristesse appartient aux degrés du vulgaire c'est uniquement parce qu'elle implique l'oubli du bienfait et la continua-

tion dans la servitude de la nature physique, toutes choses qui, dans les voies des élus, sont un voile [qui dérobe Dieu], parce que l'intuition ou *gnose* de Dieu (que sa gloire soit exaltée!) dissipe par sa lumière toute obscurité et met en fuite par la joie toute tristesse. C'est pourquoi [Dieu dit] : « Qu'ils se réjouissent, car c'est meilleur que [les richesses] qu'ils amoncellent » [*Qoran,* X, 59]. On dit que Dieu (qu'il soit exalté!) inspira à David (que Dieu le sauve!) : « Réjouis-toi en Moi et prends plaisirs à mon souvenir et glorifie-toi de ma contemplation, car sous peu Je viderai la maison des méchants et Je ferai tomber ma malédiction sur les injustes.» On raconte que 'Otbah, al Gholâm([22]), entra un jour où était Râbi'ah al 'Adawîya, revêtu d'une tunique neuve [E : de soie] et se pavanant avec orgueil dans sa marche, à l'inverse de ce qu'il avait coutume de faire. [Râbi'ah] lui dit : « Oh, 'Otbah ! quelle orgueilleuse ostentation et quelle vanité ! Jamais avant aujourd'hui je ne l'avais vue dans ta conduite ordinaire ». [f. 154 v°] Il lui répondit : Oh, Râbi'ah ! Et qui en est plus digne que moi, puisque je me suis réveillé ce matin avec un Maître et je me suis trouvé être son esclave ! » A ce propos il a été dit par l'un d'eux [à savoir, un des mystiques contemplatifs] ce vers :

> « La tristesse de l'amour, que je ressens pour Toi, m'oppresse au point que je m'incline vacillant de droite à gauche.
>
> Mais en me souvenant de Vous, une émotion s'empare de moi qui me fait vibrer avec la promptitude même du prisonnier quand on lui ôte les entraves. »

Article [7]. Quant à la crainte, elle appartient aussi aux degrés de perfection du profane, parce que c'est un dépouillement de l'allégresse, [E : un manque de tranquillité et de sécurité], un revêtement de l'affliction, une vigilance attentive [que l'âme accorde] à la menace d'un danger, une précau-

([22]) Mystique, disciple médiat d'Al Hasan de Bassorah et compagnon de Râbi'ah al 'Adawîyah, il mourut en 783 de J. C. Cfr. MASSIGNON, *Essai,* 178.

tion [qu'elle prend] contre l'assaut d'un châtiment. Elle est parmi les degrés du vulgaire. La crainte n'a point place dans les degrés des élus, car elle ne convient pas à l'esclave [E: elle n'offre pas de garanties pour l'intelligent ou le prudent] de servir son maître sous l'impression de terreur de son regard ni en fuyant son entretien, quand son souvenir lui survient. Dieu (qu'il soit exalté!) dit [*Qorân,* XLII, 21]: « Tu verras les injustes pleins de crainte pour ce qu'ils ont fait, quand tombera sur eux le châtiment! » Au contraire, les élus considèrent la menace comme une promesse et le châtiment comme une douce récompense, parce que, dans l'épreuve, ils contemplent Celui qui la leur envoie et dans le châtiment ils contemplent Celui qui la leur inflige, et ainsi ils ne comptent pour rien [E: ils regardent comme douce] la douleur qu'ils éprouvent, auprès de ce qu'ils contemplent. [f. 155 r°] A ce propos on récite le vers suivant:

> « Ma souffrance, dans l'amour, est ma santé, et mon être, dans la passion, est mon non-être.
>
> Le supplice qu'à vous autres donne la mort, est dans ma bouche plus doux que la félicité.
>
> Par Dieu! je jure qu'il n'y a aucune douleur pour moi, comparable au dommage que souffre l'amour que j'ai pour vous ».

Parmi eux [c'est-à-dire parmi ces mystiques choisis] il y en a eu un, tellement dominé par l'empire de l'émotion extatique, qu'il en vint au point de dépasser toute limite et de demander avec importunité [la tribulation] et de chercher la félicité dans le supplice, alors que la plupart des amants cherchent et demandent à en être délivrés. On dit que ce fut Aboû Yazîd [al Bisṭami](23) qui a dit:

> « Je T'aime, mais je T'aime pas pour la récompense; je T'aime pour le châtiment.

(23) Cfr. *supra,* note 14. Voir cependant MASSIGNON, *Le dîwân d'Al-Ḥallâj,* M. n° 7, où l'on attribue à celui-ci le vers. Voir aussi MASSIGNON, *La passion d'Al- Ḥallâj,* 622.

Tout ce dont j'ai besoin je l'ai obtenu, sauf la délicieuse émotion que je dois trouver dans le châtiment. »

C'est que celui qui est submergé dans la contemplation extatique se repose à l'aise dans l'expansion de la familiarité, et dans cette enceinte la crainte ne trouve aucun passage pour s'y faire expérimenter, parce que la contemplation implique forcément la familiarité, comme la crainte exige nécessairement la réserve. On dit que Shiblî ([24]) vit un groupe de personnes autour d'un jeune homme étendu sur le sol, à qui l'on donnait cent coups de fouet, sans qu'il manifestât pour celà de la douleur ni demandât du secours ni fit entendre de paroles, étant cependant de tempérament vif et de santé faible. Mais bientôt après, ayant reçu un seul coup en plus, il demanda aide, cria et s'en plaignit. On le délia et il poursuivit sa route. Etonné de son attitude, Shiblî [f. 155 v°] le suivit quelques pas et lui dit : « Eh, l'homme! je suis émerveillé de ta patience, malgré la faiblesse de ton corps! » Il lui répondit : « Oh, maître! ce sont les âmes qui subissent les tribulations, non les corps! » Le maître lui dit : « Mais je t'ai vu recevoir avec patience les cent coups de fouet et puis tu as été incapable de supporter le seul dernier sans éprouver de l'émotion » Il lui dit : « En effet, ô mon frère, il en a été ainsi, mais c'est que l'œil pour lequel j'ai été châtié me regardait pendant les cents coups, et moi, pendant ce temps, j'étais dans la joie de ce qui m'arrivait, étant absorbé dans sa contemplation; mais quand vint le dernier coup [E. ajoute : il se cacha de moi et] je restai avec moi-même et alors j'ai senti la douleur ». A propos de cette parole du Très Haut [*Qorân*, XLII, 25] : « Et les infidèles auront un châtiment terrible » on dit qu'implicitement la teneur du texte indique que les fidèles auront aussi leur châtiment, mais qu'il ne sera pas terrible. Celui des infidèles sera terrible, seulement parce qu'ils

([24]) Aboû Bakr Dolaf ibn Yaḥdar al Shiblî, poète mystique de Bagdad, où il mourut en l'an 945 de l'ère chrétienne. Cfr. MASSIGNON, *Hallâj*, 41.

ne contempleront point, pendant ce châtiment, Celui qui les châtie [E ajoute: tandis que le châtiment des fidèles ne sera pas terrible, parce qu'ils contempleront Celui qui les châtie], et le châtiment que l'on souffre, pendant que l'on contemple Celui qui châtie, est doux, tandis que la récompense reçue sans fixer son attention sur le Donateur est pénible. [Le poète l'avait déjà dit] :

> « Il n'y a point pour la blessure, si elle plaît, de douleur ».

La crainte appartient donc aux degrés de perfection du profane vulgaire. Aux choisis appartient le respect, degré suprême à signaler, à la cime de la crainte, parce que la crainte cesse avec le pardon et la sécurité accordés, [f. 156 r°] car son terme ou but est la crainte que la personne éprouve pour sa vie, si on la châtie; et ainsi quand on a la certitude de n'être point châtié, la crainte disparaît. En revanche, le respect ne disparaît jamais, parce qu'il est dû au Seigneur Très Haut, en raison de l'attribut de sa majesté et de sa gloire, et cet attribut Lui est toujours dû en justice. Ce respect contrarie celui qui reçoit les révélations mystiques, aux moments du divin colloque, et prive de sa liberté le contemplatif, dans les instants où il traite familièrement avec Dieu, et alors l'intuitif se heurte contre l'obstacle de la divine Majesté. De cet [état d'âme] l'un d'eux a dit:

> « Avec une ardeur passionnée je le désire, mais dès qu'Il apparaît, je me tais et baisse les yeux devant sa majesté,
>
> non par crainte, mais à cause du respect et de la modestie que m'inspire sa beauté.
>
> M'armant de patience, je m'éloigne de Lui, pour me délecter passionnément de son image dans mon esprit. »

Article [8]. Quant à l'espérance, elle appartient aux degrés de perfection du profane vulgaire. C'est l'attente de quelque chose d'absent et la recherche d'un objet perdu. Elle est, dans cette affaire [de la vie mystique], l'un des degrés les plus

faibles des *ṣoûfîs,* parce que d'un côté c'est un éloignement [de Dieu], bien que, par un autre, ce soit un rapprochement. C'est, en effet, une chute dans la lâcheté. Il n'y a qu'un avantage à l'espérance, au dire de la Révélation, car le Très Haut dit [*Qorân,* II. 45] : « Ceux là espèrent la miséricorde de Dieu. » Il veut dire: en échange et comme prix du combat ascétique. Il dit encore [*Qorân,* XXIX, 4] : « A qui espère trouver Dieu [f. 156 v°] arrivera certainement le moment fixé [par Dieu]. Il entend et voit [tout] ». La tradition prophétique parle de l'espérance, pour un seul avantage, à savoir, pour refroidir la chaleur de la crainte, pour que celle-ci n'entraîne point le sujet au désespoir et au découragement. C'est donc un remède pour la maladie de la crainte, et cette maladie n'attaque que le vulgaire de cette classe de personnes [c'est-à-dire, les *ṣoûfîs*]. Pour les choisis, au contraire, l'espérance est une souffrance qui désole; elle fait arrêter les yeux sur une compensation; elle est un aveuglement, parce que l'esclave [E ajoute: par rapport à son Maître] est dans le chemin de la piété filiale et de la bienveillance gratuite, noyé dans l'Océan de la générosité, submergé sous la pluie torrentielle de la bienfaisance; et ainsi, ce qu'il contemple directement des grâces de son Maître ne lui permet pas de désirer son accroissement ni de découvrir quelque chose qui s'ajoute à ce qu'il connaît déjà clairement [des bienfaits divins] dans les deux séjours [c'est-à-dire en cette vie et l'autre]. L'espérance, donc, est [pour les choisis] abattement, entrave, tiédeur, infirmité et, dans l'amour, langueur. Dieu dit (qu'il soit exalté!) [*Qorân,* XXXVII, 84] : « Chercheriez-vous par hasard des dieux menteurs, en dehors d'Allâh? » Et ainsi l'existence de Dieu, la générosité de Dieu et la vision de Dieu ne leur laisse poit, [aux choisis, de prétexte pour] un désir quelconque, puisque, Dieu déjà trouvé, il n'y a pas [de raison pour] espérer, ni l'amour qu'ils Lui portent ne permet que chose quelconque de ce monde ou de l'autre impressionne leurs cœurs. « Ne vois-tu donc pas ton Seigneur, comment il étend l'ombre? » [*Qorân,* XXV, 47]. « Il n'y a pas de secret entre trois personnes, qu'Il ne fasse la quatrième » [*Qorân,* LVIII, 81]. On demandait à un de ces

[choisis] : « Quel est l'objet de la volonté du gnostique ou intuitif ? » Il répondit [f. 157 r°] : « La continuité de l'objet de leur intuition », voulant insinuer par là la permanence de l'objet de la volonté de Dieu et l'annihilation de la liberté de l'intuitif, car l'objet de son intuition [Dieu] persévère éternellement dans l'être. « Qu'est-ce, en effet, qui existe derrière la Vérité [qui est Dieu] sinon l'erreur ? » [*Qorân,* X, 33]. On raconte que le chameau d'un arabe se fourvoya ; la nuit était profonde ; il multiplia les recherches et les investigations, sans succès ; mais dès que parut la lune et que sa lumière et son éclat se furent répandus, il aperçut sa monture agenouillée, campant, chargée de son bât, dans une de ces vallées et il s'en félicita car il avait déjà passé par cet endroit [E ajoute : diverses fois] et l'obscurité le lui avait caché. Il leva alors ses yeux vers la lune et s'adressant à elle, s'écria :

> « Que dirai-je, si l'émotion m'empêche de parler de toi, qui m'as pourvu du suffisant, dans le détail comme dans l'ensemble ?
> Si je disais que tu n'as point laissé d'être élevée. tu l'es en effet. Ou bien si je disais que mon Maître t'a supprimée, en effet c'est Lui qui l'a fait. »[25]

Pareillement, aux gnostiques qui possèdent l'intuition du Dieu Très Haut il ne reste aucune espérance, dont ils soient dépendants, ni aucune aspiration qui les asservisse et dont ils s'occupent, car dans la moindre des plus petites preuves d'affection que Dieu leur donne, ils rencontrent le comble des plus grandes satisfactions auxquelles puissent aspirer toutes leurs espérances et où s'arrêter comme au but de leurs états d'âme. C'est pourquoi, l'Envoyé de Dieu (que Dieu prie pour lui et le sauve !), en rapportant les plaisirs des habitants du paradis, dit de ceux-ci que « ni l'œil n'a vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme saisi le trésor [qu'Il vous réserve], différent [f. 157 v°] de tout ce que vous connaissez. » Si donc il parlait ainsi, quand il s'agissait des plaisirs qui concernent

[25] Je n'arrive point à saisir le sens exact de ce vers énigmatique.

l'âme sensitive dans le paradis, que penses-tu qu'il doive arriver à ceux-ci [les gnostiques] quand il s'agit des plaisirs spituels que goûtent leurs cœurs en jouissant de Dieu Très Haut? Sur ce sujet l'un d'eux a dit:

> « Dites à mes espérances: Pourquoi pas? Eloigne-toi! Déjà mes amis ont accompli pour moi ma promesse.
>
> Déjà avant ce jour, je me suis distrait de la peine de ton absence avec un ami intime, compatissant et tendre pour moi.
>
> Le zéphir du jardin de votre union est arrivé jusqu'à eux et a soufflé. Près de toi, j'ai une ombre humide [E: agréable].
>
> Et dès que me sont rendus visibles leurs signes, je n'ai plus besoin de personne pour me guider. »

Dieu dit (qu'il soit exalté!) [*Qorân,* XXIX, 69] : « Ceux qui ont fait effort pour notre cause, certainement nous les guiderons droit à travers nos sentiers. En vérité, Dieu est avec ceux qui font le bien. »

Article [9]. Quant à la gratitude, elle appartient aux degrés de perfection du profane vulgaire. Elle consiste à regarder le bienfait [comme provenant] du Bienfaiteur, à louer Celui qui l'accorde, à y répondre comme il convient et à reconnaître sa générosité. L'obligé doit avoir présent le bienfait, comme provenant du Bienfaiteur, et l'accepter ou le recevoir de Lui. Il doit, d'abord, regarder Celui-ci, de l'œil [f. 158 r°] du cœur, d'une vue intérieure, et rendre grâces de cœur à Dieu seul pour le bienfait, qui est venu de Lui à l'esclave sans amour préalable ou concomitant de la part de l'esclave. Il doit, ensuite, en plus de cette [première vision], regarder le bienfait comme venant de Lui, le louer pour cela et s'occuper à se le rappeler [le bienfait]. La gratitude est un des plus faibles degrés de perfection des *ṣoûfîs,* parce que c'est un voile [qui leur cache Dieu] et parce que c'est un effort pour correspondre à la générosité de Dieu et à son bienfait par ta propre puissance et tes paroles, et cette tentative d'opposer et de

contrecarrer ta parole à son bienfait est une imperfection de ta part. Et si celà n'est pas propre aux degrés de perfection des choisis, cela tient seulement à ce que ceux-ci voient dans la gratitude un souci de récompenser le Donateur, une manière de se soustraire à l'esclavage du don, une décharge de la dette de générosité, et un paiement dû pour le bienfait. Dieu dit (qu'il soit exalté!) [*Qorân*, XIV, 37]: « Et si vous prétendiez énumérer les bienfaits de Dieu, vous n'achèveriez pas de les compter ». Pour les *ṣoûfîs*, donc, la gratitude consiste à ne pas contempler, au moment [où tu reçois] le bienfait, autre chose que le Bienfaiteur, d'abord; et ainsi, en le contemplant avec le sentiment propre à un esclave ([26]), on estime davantage le don du Bienfaiteur, car l'esclave n'a aucun droit, par rapport à Lui. En le contemplant avec amour, [l'esclave] trouve douce [même] l'adversité [qui lui vient] de Dieu, [comme le dit] le vers:

« Il n'y a point pour la blessure, si elle plaît, de douleur. »

Et en le contemplant dans l'état d'union extatique, insensible à tout ce qui n'est point Lui ([27]), il ne contemple plus, comme venant de Lui, ni adversité ni bienfait, car, occupé en Lui et absorbé en Lui et tout perdu dans sa contemplation ([28]),

([26]) Ce sentiment implique les quatre conditions suivantes: accomplir les vœux ou engagements contractés avec Dieu, garder scrupuleusement ses préceptes, se conformer à ce que l'on a, souffrir avec patience la privation de ce que l'on a perdu. Cfr. *Definit. Dschordch.*, s. v. عبودية.

([27]) Je traduis par « l'état d'union extatique » le mot technique (تفريد) qui se définit ainsi: « Que tu sois avec Dieu en ta compagnie; c'est-à-dire: quand Dieu s'identifie avec les facultés du serviteur, selon ce que dit le Prophète (en l'attribuant à Dieu): « Je suis pour lui ouïe et vue » Cfr. *Definit. Dschordch.* s. v. التفريد — Je traduis par «insensible à tout ce qui n'est pas Lui» la phrase فانيا عن ما سواه, parce que الفناء se définit: « La privation de sensibilité à l'égard du monde visible et invisible, parce que [l'âme] est noyée dans la grandeur du Créateur et dans la contemplation de la Verité [qui est Dieu]». Cfr. *Definit. Dschordch.* s. v. الفناء.

([28]) Je traduis « tout perdu dans sa contemplation » le mot غيبة

il ne peut en cet état d'abstraction distinguer entre la faveur et la défaveur, entre le bienfait et l'adversité, dans cet état d'inconscience extatique, comme les femmes qui, en voyant Joseph, (Dieu le sauve!) restèrent abasourdies de sa beauté et, perdant conscience d'elles-mêmes, se coupèrent les mains elles-mêmes avec les couteaux qui leur servaient à couper les citrons et qu'elles s'enfoncèrent dans les mains, au point de se les couper([20]). Voilà ce qui d'une façon tout à fait inattendue se produit, rien que par le fait qu'une créature contemple une autre créature. Il n'y a donc, par suite, aucune invraisemblance à déduire, par une évidente analogie, qu'il est possible aussi que la même chose arrive au gnostique qui connaît le Dieu Très Haut par intuition, en contemplant l'unicité sans égale de la divine essence, son éternité, sa préexistence *a parte ante,* sa durée sans fin, sa vie [que n'accompagne aucune mort], sa science [que n'accompagne aucune ignorance], sa volonté [que n'accompagne aucune aversion], son pouvoir [que n'accompagne aucune impuissance], son ouïe [que n'accompagne aucune surdité], sa vue [que n'accompagne aucune cécité], sa parole [que n'accompagne aucun mutisme] et toutes ses perceptions qui jamais ne sont annihilées par leurs contraires. Il contemple, en plus, de Dieu, la beauté de sa face et de ses attributs; il contemple aussi la gloire [et la sainteté de son être] exempt des imperfections de la corporéité, de la substantialité, de l'accidentalité, de tout ce qui peut contribuer [f. 159 r°] à sa dépréciation. Il contemple enfin la nécessité qu'ont de Lui [tous] les actes [des créatures], et l'annihilation de l'existence de ces actes en dehors de Lui. Et alors il n'est pas douteux que, dans un pareil état d'âme, il récitera [ce vers] :

qui se définit : « L'absence dans le cœur de la reconnaissance de toutes les manières d'être créées, parce que la conscience sensible est occupée par les inspirations qui lui surviennent de la part de Dieu ». Cfr. *Definit. Dschordch.* s. v. الغيبة.

([20]) Allusion à la légende, d'origine rabbinique, relative au patriarche Joseph, dont la beauté ravit hors d'elles-mêmes, jusqu'à ce point, les femmes qui murmuraient de la femme de Putiphar à cause de son amour pour lui.

« J'ai vu mon Maître de l'œil de mon cœur et j'ai dit: « Il n'y a pas de doute que Tu es Toi.

Tu est celui qui occupe tout *où,* et là où il n'y a point d'*où,* là Tu y es.

Tu occupes la limite de la proximité et de l'éloignement, et l'*où* ne connaît point où Tu es.

Tu embrasses avec ta science toute chose, et toute chose que tu vois, c'est Toi .

Dans mon inconscience s'annihile mon inconscience, et dans mon non-être, on te trouves Toi exister.

Accorde-moi, bienveillant, le pardon, oh, mon Dieu! car je n'attends, hors de Toi, rien sinon Toi. »(30)

De même il a été dit [par un poète] :

« Je ne sais si ma nuit est longue ou non. Comment peut-il le savoir celui qui se consume [d'amour] ?

Si je me préoccupais de la longue durée de ma nuit et d'observer les étoiles, je serais un misérable.

Les amants passionnés ont assez d'occupation par l'absence, pour ne point se préoccuper de la longueur ou brièveté de la **nuit. »**

Cela sans compter qu'il n'y a pas moyen d'accomplir ce que réclame la gratitude, ni de voie pour échapper à la responsabilité que son obligation implique, car la gratitude se fait indéfiniment obstacle à elle-même, puisque ta reconnaissance envers Dieu (qu'il soit exalté!) pour un bienfait est [à son tour] un nouveau bienfait de sa part, qui réclame de toi un autre acte de gratitude envers Dieu, pour Lui. [De sorte que] la gratitude rend nécessaire la gratitude. Quand donc pourras-tu remplir l'obligation qu'elle impose? [f. 159 v°] En ce sens on a dit: « Quand pourrais-je te remercier du bien que tu m'as fait, [si seulement] parler de Toi est [déjà] un rang distingué pour celui qui parle? » [Et un autre a dit] :

(30) Ces vers sont d'Al-Ḥallâj. Voir MASSIGNON, *Le dîwân d'Al-Ḥallâj,* M. n° 10.

« Si ma reconnaissance pour un bienfait de Dieu est [un autre] bienfait, pour lequel je dois lui être aussi reconnaissant,

Comment arriver au terme de la gratitude, sinon par sa grâce, quelques multipliés que soient mes jours et si prolongée que soit ma vie?

Il ne me reste d'autre excuse que celle de mon incapacité, mais mon excuse est l'aveu que je n'ai pas d'excuse.

Si [Dieu] étend à tous en général ses bienfaits, générale est aussi la joie [qu'ils produisent]. Et s'Il distingue, en particulier, [certains] par l'adversité, après elle Il leur envoie la récompense.

De Lui [par conséquent] il ne vient que grâce sur grâce; et il n'est pas une seule d'entre elles qui ne soit un bienfait de Lui, que les idées humaines sont incapables de comprendre, aussi bien les secrètes que les publiques. »

Article [10] : Quant à l'amour, il est le principe des vallées de l'anéantissement ([31]) et la colline de laquelle on descend vers les degrés de l'annihilation ([32]). Il est le dernier degré où l'on rencontre l'avant-garde du profane vulgaire et l'arrière des choisis. Ce qui est au delà de l'amour ce sont déjà les buts des états fortuits et accidentels ([33]), dont le vulgaire [parfois] goûte une gorgée et les choisis [de même] goûtent aussi une gorgée. Dieu dit (qu'il soit exalté!) [*Qorân,* II, 57 et VII, 160] : « Déjà chaque tribu savait à quelle [source]

([31]) Je traduis par «anéantissement» le mot الفناء. Cfr. *supra,* note 27.

([32]) Je traduis par « annihilation » le mot المحو qui signifie dans la langue vulgaire « suppression, abolition, acte et effet d'effacer », mais qui, pour les *ṣoûfîs,* prend le sens technique « d'annihilation des actes du mystique [absorbés] par l'acte de Dieu» Cfr. *Definit. Dschordch.* s. v. المحو et المحق.

([33]) Je ne suis pas bien sûr de traduire exactement la phrase elliptique وما دونها اغراض لاعراض.

boire. » Différentes entre elles [f° 160 r°] sont les diverses allusions énigmatiques ([34]) auxquelles les *ṣoûfîs* intuitifs ([35]) ont recours, pour expliquer l'amour, car chacun d'eux en parle selon [l'expérience de] son goût personnel ([36]) et s'explique selon la mesure ou dose de sa gorgée ([37]) et de son savourement spirituel. En général, et avant d'arriver à l'analyse [particulière de cet état], l'amour est un sentiment d'exaltation et de glorification [de l'Aimé] que le sujet expérimente dans son cœur et qui l'empêche de se soumettre à toute personne qu'à son Aimé. On dit aussi que [l'amour] consiste à préférer l'Aimé à toute autre chose. D'autres disent qu'il consiste à se conformer à la volonté de l'Aimé, pour la tristesse comme pour la joie, pour l'utile comme pour le dommageable. En ce sens, [les mystiques] récitent [le vers suivant] :

> « Tu m'as déprécié et je me suis déprécié moi-même, supportant avec patience mon rabaissement. Qui pour Toi est sans valeur ne mérite pas d'être honoré.
>
> Tu m'as fait aimer mes ennemis et j'ai commencé à les aimer, puisque c'est de Toi que me vient la destinée qui peut m'arriver de leur part. »

([34]) Je traduis ainsi le mot الاشارة « signe, indication » que les *ṣoûfîs* emploient au sens technique de « phrases symboliques ou allégoriques qui, par une allusion, énigmatique pour les profanes, expriment des idées ésotériques, intelligibles aux seuls initiés. Cfr. *supra,* note 7.

([35]) Je traduis ainsi la phrase اهل التحقيق, parce que التحقيق c'est « l'acte de vérifier, de constater, de certifier ou assurer la vérité ». Techniquement, il signifie « *le ṣoûfisme* », parce que celui-ci prétend connaître par intuition, évidente et certaine, la vérité totale.

([36]) Le mot ذوق signifie « goût » sensible ou spirituel. Dans ce dernier sens, il est défini par les *ṣoûfîs* : « Lumière intuitive, envoyée par Dieu, au début de ses illuminations, au cœur de ses amis, pour qu'ils réussissent à discerner entre la vérité et l'erreur, sans avoir besoin de magistère humain, écrit ou oral ». Cfr. *Definit. Dschordch.,* s. v. الذوق.

([37]) La « gorgée » (الشرب) est la lumière elle-même, désignée par le mot الذوق, mais reçue, non au début de l'illumination divine, mais en son milieu. Cfr. *Definit. Dschorch.* s. v. شرب.

On dit aussi que l'amour consiste à rester debout en Sa présence, alors que vous êtes assis; à abandonner le lit, quand on y est étendu; à se taire, quand tu es en train de parler; à te séparer de ce qui est dans tes habitudes, alors qu'il y a déjà la familiarité. Quelques-uns disent qu'il n'y en a point, pour l'amour, d'expression capable d'expliquer sa véritable essence, parce que la jalousie est un des attributs de l'amour, et la jalousie fuit tout ce qui n'est pas secret et réserve. Or celui qui délie sa langue pour exprimer ce qu'est l'amour et dévoiler son mystère, le fait parce qu'il [croit] en posséder une savoureuse expérience, mais [en réalité] son seul motif [pour donner des explications] est l'arôme [de l'amour] qu'il sent, car si [en réalité] il goûtait quelque chose de l'amour lui-même, il perdrait la conscience [indispensable] pour expliquer et décrire. L'amour sincère [f° 160 v°] ne met pas en évidence l'amant par ses paroles; il ne le met en évidence que par ses qualités et par ses regards. Et à comprendre à fond l'existence réelle de l'amour dans l'amant il n'y a que l'aimé, en vertu de l'étroite union [que l'amour implique] des âmes et des cœurs. En ce sens on a dit:

> « Elle me fait un signe et je sais ce qu'elle me dit par son regard.
> Je baisse alors silencieusement les yeux et elle comprend [ce que je veux dire].
> Nos yeux parlent pour nous sur nos faces. Nous nous taisons pendant que parle la passion. »

Quant à l'amour du profane vulgaire, il naît de la considération des bienfaits divins et se fortifie en accomplissant la loi traditionnelle du Prophète; il croît en correspondant [par les œuvres] à la providence spéciale de Dieu. C'est un amour qui tranche à la racine les inquiétudes de conscience et rend agréable le travail du service de Dieu et console dans les adversités. Dans la voie spirituelle du profane vulgaire, l'amour est le soutien de la foi. Quant'à l'amour des choisis, c'est une passion entraînante, qui échappe à toute expression et réduit en poudre toute indication, car les épithètes sont incapables d'atteindre le but et on ne peut le connaître que par l'embar-

ras où jette la stupeur et par le silence, selon ce qu'a dit quelqu'un :

> « Je restai revêtu d'émotion et de stupeur, lorsqu'après la séparation la présence nous réunit.
>
> Ne sommes-nous donc pas ceux dont on disait qu'ils étaient passionnés pour un simple souvenir ? Pourquoi donc maintenant n'avons-nous même pas de souvenir ?
>
> C'est qu'est revenue l'émotion qui a annihilé le souvenir [f° 161 r°] et il ne reste plus que soupirs et stupeur. »

On raconte que Jésus (Dieu le sauve !) passa, au cours d'un des voyages de son pélerinage, près d'une montagne où il y avait une cellule monastique. Il s'approcha et il découvrit un dévot, les épaules courbées, le corps amaigri, qui, à force de mortifications, était arrivé déjà au sommet de la perfection religieuse. Jésus le salua (Dieu le sauve !) et émerveillé des symptômes évidents de dévotion qu'Il voyait en lui, lui dit : « Depuis combien de temps es-tu dans cette cellule ? » Il lui répondit : « Depuis soixante-dix ans, que je demande [à Dieu] une seule chose que je désire, Il ne me l'a pas encore donnée. Peut-être pourrais-tu, toi, Esprit de Dieu, te faire mon intercesseur et je verrais ainsi peut-être exaucé mon désir.» Jésus (Dieu le sauve !) lui dit : « Et que désires-tu donc ? » Il répondit : « J'ai demandé à Dieu (qu'il soit glorifié !) qu'Il me donne à goûter ne fut-ce qu'un atome de son pur amour. » Jésus lui dit : « Je vais prier Dieu (qu'il soit exalté !) pour toi dans ce but. » Et Jésus (Dieu le sauve !) pria pour lui en ce moment-là même [E : cette nuit là]. Et Dieu (qu'il soit exalté !) lui inspira [à Jésus] : « J'ai déjà accueilli favorablement ton intercession pour lui et j'ai exaucé ta demande. » Jésus (Dieu le sauve !) retourna, plusieurs jours après, au même endroit pour savoir ce qu'il était advenu du dévot et il vit que la cellule était abattue sur le sol et que, au-dessous, la terre était entr'ouverte d'une énorme crevasse. Jésus (Dieu le sauve !) descendit par cette crevasse et y avança l'espace de plusieurs parasanges, jusqu'à ce qu'il aperçut le dévot qui se tenait dans une grotte, sous la montagne, debout, le regard fixe et la bouche entr'ou-

verte. Jésus le salua, mais il ne lui fut pas répondu. Jésus (Dieu le sauve!) s'étonna de son attitude extatique et entendit soudain une voix mystérieuse qui lui disait: « Oh, Jésus! il nous a demandé une dose, petite comme un atome, de notre pur amour et comme nous savions qu'il ne pourrait le supporter, nous ne lui avons accordé que la soixante dixième partie d'un atome; elle, malgré tout, l'a stupéfié au point où tu le vois. Comment donc [se serait-il trouvé] si nous lui en avions accordé une dose plus grande? »([38]). L'amour des choisis est donc de ces mines d'où il tire son origine et c'est à ces caractères qu'on le reconnaît. Pour les *ṣoûfîs,* en effet, tout ce qui vient de l'esclave est maladie, due à son incapacité et misérable pauvreté, car, par suite de sa négligence, il oublie que Dieu (qu'il soit exalté) a dit [*Qorân,* XVI, 55]: « Ce qu'il y a en vous de bien, vient de Dieu. » C'est que, pour les *ṣoûfîs,* la réalité ésotérique contemplée intuitivement est celle-ci ([39]): l'esclave subsiste, de la subsistance que la vérité réelle [c'est-à-dire Dieu] lui octroie, il l'aime de l'amour que Dieu lui porte, il le regarde du regard dont Dieu l'envisage, sans qu'il reste à l'esclave, de lui-même, en propre, chose qu'il [f° 162 r°] puisse considérer comme sienne, sans s'arrêter aux formules, ni s'approprier des noms, ni s'attribuer des effets, ni se vanter d'épithètes, ni s'assigner des moments, comme Dieu (qu'il soit exalté!) le dit [*Qorân,* III, 188]: « Ceux qui

([38]) Cfr. Asín, *Logia et Agrapha D. Jesu* (dans *Patrologia Orientalis,* XIX, 4) n° 170 et 189. Voir également *apud* Besse, *Les Moines d'Orient, antérieurs au Concile de Chalcédoine* (Paris, Oudin, 1900), p. 328, un récit analogue, où le moine Zacharie surprend l'abbé Sylvain en extase, les bras en croix. Cfr. *Verba seniorum,* 993.

([39]) Je traduis par cette périphrase la phrase عين الحقيقة, fusionnant la définition technique de عين (« ce que la contemplation apporte au serviteur ») avec la définition de الحقيقة (« le dépouillement des effets de tes qualités actives, réalisé par les qualités de Dieu, en tant qu'Il est, et non point toi, l'agent qui opère avec toi, en toi, et de toi ».) Cfr. *Definit. Dschordch.,* s. v. عين et حقيقة. Le contexte qui suit confirme cette interprétation.

se souviennent de Dieu, aussi bien debout qu'assis. » « Debout » signifie: accomplissant leur devoir à l'égard de Dieu, mais [en pensant] que c'est Dieu même qui fait qu'ils les accomplissent [40]. Et « assis » veut dire: qu'ils s'abstiennent de réclamer [pour cela, aucune récompense, comme si l'acte leur appartenait]. Et [en d'autres textes on ajoute] : « Ce n'est point toi qui lance la flèche quand tu tires, mais c'est Dieu qui la lance » [*Qorân,* VIII, 17]. « Ni vous autres ne voulez sans que Dieu veuille, même s'il ne s'agit que d'un cri» [*Qorân,* LXXVI, 30 et XXXVI, 28]. « Voici que tous, quand ils sont portés en notre présence [*Qorân,* XXXVI, 32], sont sourds et muets [*Qorân,* II, 17] : ce qui n'est point Dieu, ils ne l'entendent point et ils ne prononcent rien qui soit distinct du souvenir de Dieu» [41].

Article [11]. Quant au désir, il appartient au degré propre du profane vulgaire, parce que le désir est une vibrante aspiration du cœur qui aspire à posséder présentement une chose qui lui est absente, qui s'impatiente de l'avoir perdue, qui ne trouve son repos qu'en la cherchant. Il appartient aux degrés les plus faibles de perfection des *ṣoûfîs.* Pour les choisis, c'est une maladie grave, parce que le désir n'aspire qu'à un objet absent, tandis que la voie spirituelle de ce groupe [des choisis] se fonde uniquement sur la contemplation. « Ne vois-tu donc pas ton Maître comment Il étend l'ombre... ? » [*Qorân,* XXV, 47]. Leur voie donc consiste en ce que l'esclave soit absent et que [Dieu, qui est] la Vérité soit présent. C'est pour cela qu'il n'est parlé du désir [f. 162 v°] ni dans le Livre [de

[40] Tel est, je crois, le sens de la phrase elliptique قياما بحق الحق وباقامته له où le mot الحق signifie « Dieu », et c'est à Celui-ci que se rapporte le suffixe pronominal du mot باقامته, tandis que le mot بحق signifie « le devoir du serviteur à l'égard de Dieu ». Le contexte qui suit confirme cette interprétation.

[41] Ce passage se compose, comme on le voit, d'une mosaïque de textes du Qorân, artificiellement rapprochés, sans aucun souci du sens littéral du contexte de chacun des textes isolément pris. L'incise finale, depuis « ce qui n'est pas Dieu » n'est plus du *Qorân.*

Dieu] ni dans les traditions authentiques du Prophète, parce que le désir s'applique à quelque chose d'éloigné, fait allusion à ce qui est absent et tourne ses regards vers ce qui peut être obtenu. Or, dit déjà le Très Haut [*Qorân,* LVII, 4] : « Il est avec vous, où que vous soyez. » C'est en ce sens qu'on a dit :

> « Privée de sens est la plainte du désir, rapporté
> à celui qui ne cesse d'être devant les yeux.
> Je vous dirai adieu et vous laisserai en dépôt mon
> cœur et répandrai des larmes comme des perles.
> Si Dieu l'avait voulu, nous ne serions point séparés.
> Mais à l'égard du temps, il n'y a pas de choix. »

L'on raconte que Shiblî (42) (Dieu lui ait été propice!) vit, un certain jour, un fou en train de courir, poursuivi par des enfants qui lui jetaient des pierres et lui avaient ensanglanté le visage et blessé la tête. Shiblî se mit à les réprimander, en prenant contre eux sa défense, mais eux lui dirent : « Oh, Maître! laisse-nous le tuer, parce que c'est un infidèle. » Shiblî leur répliqua : « Et qu'est-ce qui vous prouve que c'est un infidèle? » Ils répondirent : « C'est qu'il prétend qu'il voit son Seigneur et converse avec Lui. » Shiblî dit : « Laissez-le moi un peu ; je vais l'interroger. » Aussitôt Shiblî s'avança [f° 163, r°] vers lui, et il le trouva se parlant à lui-même et riant, et dans tout cela il disait : « C'est un beau don de ta part que Tu me mettes sous la domination de ces enfants, et que ceux-ci me traitent de cette manière. » Shiblî s'avança et lui dit : « Oh, mon frère! c'est-il exact ce que ces enfants disent de toi? » Il répondit : « Oh, Shiblî! que disent-ils donc? » — « Ils disent, reprit Shiblî, que tu vois ton Seigneur et converses avec Lui. » [Alors le fou] poussa un grand cri et ensuite dit : « Oh, Shiblî! je jure — par Celui qui me fait désirer son amour et qui par son amour m'a comme rendu fou, hors de moi, errant entre son lointain et sa proximité, — que s'Il se cachait de moi comme sous un voile, pendant un clignement d'œil, assurément la

(42) Cfr. *supra,* note 24. Voir Massignon, *Le dîwân d'Al-Ḥallâj,* Y. n° 1, où l'on attribue à celui-ci le vers qu'on met ici (à la fin du récit) à la bouche du fou, qui serait Ḥallâj.

douleur de la séparation me réduirait en miettes. » Puis il s'éloigna et commença à dire:

« Ton image est dans mes yeux [E: dans mon imagination] et ta mention dans ma bouche et ta demeure [E: et ton amour] dans mon cœur: Où donc pourra se cacher de moi mon Ami?

Les amoureux n'ont point de cœur ni les yeux jaloux n'ont de voiles [qui cachent Dieu].»

Article [12]. Toutes ces [demeures] sont des maladies [spirituelles], que les choisis ont honte de souffrir, et des causes occasionnelles, qu'ils tachent d'éliminer. Il ne leur reste, dans leurs relations avec Dieu, ni volonté, ni par rapport à ses dons, désir quelconque de les voir augmentés. Dieu est le seul but de leurs aspirations et le terme de leurs désirs [f° 163 v°]. Ils croient que tout ce qui n'est point Lui est un obstacle qui les sépare de Lui. Dieu dit (qu'il soit exalté!) [*Qorân,* VI, 19 et 91] : « Dis: Qui est-ce qui temoigne avec plus de poids? Dis: Dieu. » « Et puis, laisse-les se divertir par leurs frivoles discours. » L'abstinence ascétique des choisis consiste donc à concentrer l'aspiration de l'esprit pour en éliminer les dissipations ou dispersions venant du monde (43), parce que Dieu les préserve, par la lumière de sa révélation extatique, (44) [même] de l'attachement aux états mystiques (45). Dieu dit

(43) Je traduis ainsi la phrase تفرقات الكون, parce que الكون,chez les *ṣoûfîs,* a le sens technique de « l'être du monde, en tant qu'il est monde, non en tant qu'il est Dieu » Cfr. *Definit. Dschordch.* s. v الكون.

(44) Je traduis par « révélation extatique » le mot الكشف qui signifie « enlèvement des voiles », bien que, dans la langue technique des *ṣoûfîs,* il s'applique à « l'action et l'effet par lequel Dieu tire les voiles qui cachent les idées esotériques et les réalités divines, pour que l'âme les sente et les contemple ». J'ajoute « extatique » pour la distinguer de la révélation prophétique qui s'exprime par le mot تنزيل Cfr. *Definit. Dschordch.* s. v. الكشف et التنزيل.

(45) Il veut dire que l'ascétisme (الزهد) des parfaits consiste à renoncer, non seulement à toute *affection mondaine* (au sens vulgaire de « satis-

(qu'il soit exalté!) [*Qorân*, XXXVIII, 46] : « En vérité, nous les avons purifiés, par un moyen: en leur rappelant la vie future. » Leur confiance en Dieu repose sur leur contentement du gouvernement de Dieu, sur la délivrance de leur propre gouvernement d'eux-mêmes, sur le vide qu'ils font dans leur esprit de toutes aspirations tendant à leur faire régler par eux-mêmes leurs propres affaires: ils s'en tiennent à ce que, sur ce sujet, décide Celui qui les gouverne et les conduit, de la manière dont sa science sait que cela leur convient davantage. [E ajoute: et leurs âmes se sentent par là en sécurité.] Dieu dit: (qu'il soit exalté!) [*Qorân*, LXXXIX, 28] : « Retourne auprès de ton Seigneur, satisfaite et agréable [à Dieu].» Leur patience consiste à préserver leurs cœurs des mauvaises pensées, parce que les décrets de Dieu (qu'il soit exalté!) ne sont jamais exempts de la bonté ni écartés non plus de la miséricorde. Dieu dit (qu'il soit exalté!) [*Qorân*, VIII, 17] : « [Dieu] pour éprouver les fidèles par une belle épreuve ». Leur tristesse naît seulement de l'inclination au mal, propre à leurs âmes sensitives [f° 164 r°]. Dieu dit: (qu'il soit exalté!) [*Qorân*, C, 6] : « En vérité, l'homme est bien ingrat envers son Seigneur. » Sa crainte est seulement la crainte révérentielle, issue du profond respect de la volonté divine et non de la crainte du châtiment, parce que cette crainte du châtiment a pour objet la protection de l'âme sensitive, tandis que la crainte révérentielle de Dieu (qu'Il soit glorifié!) consiste dans un hommage de respect à Dieu, avec oubli de l'âme, Dieu dit (qu'il soit exalté!) [*Qorân* XVI, 52] : « Ils craignent leur Seigneur au-dessus d'eux. » Et Dieu dit encore (qu'Il soit exalté!) par rapport aux personnes du profane vulgaire (*Qorân*, XXIV, 37] : « Ils redoutent le jour [du jugement final] où les cœurs et les yeux seront en confusion ». Leur espérance

faction de l'appétit concupiscible »), mais aussi à l'attachement même aux consolations spirituelles des états mystiques (احوال), parce que ceux-ci, en dernière analyse, sont aussi des choses mondaines qui délectent, bien que spirituellement, l'âme sensitive, et parce que, en outre, ce sont des choses créées et qui, par suite, ne sont pas Dieu.

est la soif ardente qu'ils éprouvent de la boisson dont ils sont inondés et qui les rend ivres ([46]). Dieu dit: (qu'Il soit exalté!) [*Qorân* XXV, 47]: « Ne vois-tu donc pas comment ton Seigneur étend l'ombre? » Et Il dit [en un autre endroit: *Qorân* XX, 18] en mentionnant le moyen [instrumental, sur lequel s'appuyait l'espérance de Moïse] avant de parler de [l'espérance] isolée [de tout moyen humain]: « Qu'est-ce donc que tu as dans ta main, Moïse? »([47]).Leur gratitude est la joie qu'ils éprouvent à constater qu'ils existent ([48]) et à voir que

([46]) Il veut dire que l'espérance des parfaits est insatiable, puisqu'elle aspire toujours à l'union avec Dieu (qu'ils possèdent déjà) mais éternelle. L'ivresse (سكر) signifie dans la langue technique des *ṣoûfîs*: « l'extase inconsciente, produite par une inspiration divine intense qui engendre en l'âme une émotion vive et une délectation plus grande et plus parfaite que la simple inconscience de l'extase ordinaire ». Cfr. *Definit. Dschordch.* s. v. السكر.

([47]) Ce texte appartient au récit qoranique (XX, 8-100) de la divine mission de Moïse: Dieu s'efforce d'y aviver l'espérance de Moïse en la providence singulière dont Il l'entoure, Il l'encourage à se présenter devant Pharaon avec la simple confiance en Dieu seul. Pour cela Il lui ordonne de jeter à terre la houlette de berger, sur laquelle il s'appuie; la houlette se change miraculeusement en couleuvre, comme présage du miracle analogue qu'il réalisera plus tard devant Pharaon et les Mages. Ce passage (XX, 18) est cité ici par l'auteur, en un sens mystique, pour distinguer entre l'espérance mise par Moïse dans les moyens ou instruments créés dont se sert Dieu, et l'espérance des choisis qui s'abstiennent de l'appui des créatures pour n'espérer qu'en Dieu seul. Cfr. Nasafî, *Madârik al tanzîl* (Commentaire du Qorân) en marge du *Lobâb al ta'wîl* de Khâzin (Le Caire, 1318 de l'hégire) III, 236.

([48]) Je traduis le mot وجود par « exister » prenant ce mot au sens technique de la métaphysique arabe, parce que dans le contexte qui suit on emploie le mot موجِد « celui qui donne l'être ou fait exister », c'est-à-dire, Dieu, qui est corrélatif du précédent. Sinon, on pourrait ici traduire le mot وجود dans le sens technique que lui donnent les *ṣoûfîs*: « la rencontre [de Dieu] dans l'extase inconsciente, quand le

ce bienfait procède de Celui qui leur a donné l'être. Celui qui se conforme [aux décrets divins] se met en conformité avec Lui. L'œil de la conformité, [qui se contente] à l'égard de tout défaut ([49]), est comme une nuit ([50]), mais l'œil de la colère fait apparaître les mauvaises actions. Dieu leur est propice et eux n'ont de conformité qu'avec Lui [seul]. Dieu dit: (qu'Il soit exalté!) [*Qorân* IX, 42] : « Réjouissez-vous du pacte que vous avez contracté » [f° 164, v°]. Leur amour est leur anéantissement dans l'amour de Dieu ([51]) et de ses amis; parce que tous les objets aimables meurent dans l'amour de [Dieu qui est] la Vérité et se rappetissent et s'évanouissent. Dieu dit (qu'Il soit exalté!) [*Qorân,* X, 33] : « Qu'y-a-t-il hors de la vérité, sinon la déviation? » Leur désir est de s'évader de leurs caractéristiques et marques personnelles [E ajoute: afin d'avancer ainsi l'atteinte du but de leurs aspirations]. Dieu dit: (qu'Il soit exalté!) [*Qorân* XX, 86] : « Et je m'empressais d'aller vers toi pour t'être agréable. »

Article [13]. La volonté, la pénitence, l'ascétisme, la confiance, la patience, la tristesse, la crainte, l'espérance, la gratitude, l'amour, le désir et la familiarité sont des degrés de perfection propres à ceux qui suivent encore [les normes de] la loi, et qui cheminent vers la réalité, car lorsqu'ils contemplent déjà la réalité, en elle disparaissent les états de ceux qui cheminent et ceux-ci atteignent la demeure fixe de l'anéantissement de tout ce qui n'est point Lui (qu'Il soit glorifié!).

sujet a déjà perdu la sensibilité de son humanité, absorbée en Dieu ». Et son corrélatif مُوجِد serait alors encore Dieu, qui est celui qui fait que l'âme le rencontre dans l'extase. Cette seconde exégèse me paraît plus conforme au contenu mystique du livre.

([49]) Je corrige le texte غيب (mystère) et le remplace par عيب (défaut), parce que cela me paraît plus d'accord avec le contexte.

([50]) Peut-être faut-il lire كليلة (faible, de courte vue) au lieu de كليلةٍ (comme une nuit); mais les deux lectures donnent un sens analogue pour la phrase.

([51]) E. ajoute « à eux » et omet « de leurs amis ».

Toutes celles qui précèdent cette demeure [de la réalité] tendent à ce but qui est la vision de Dieu (qu'Il soit exalté!) et l'entrée au paradis. Effectivement Dieu (qu'il soit glorifié!) dit [f° 165 r°] [*Qorân,* X, 271] : « A ceux qui pratiquent les bonnes œuvres, le bien et quelque chose en surplus ». Et l'Envoyé de Dieu (que Dieu prie pour lui et le sauve!) le commente dans le sens du paradis et de la vision de Dieu (Il est puissant et grand!) : « Oh, âme tranquille, retourne a ton Seigneur, satisfaite et agréable [à Dieu]. » [*Qorân,* LXXXIX, 28]. Al Ḍaḥḥâk dit ([52]) : « Retourne à ton corps et entre dans [le sein] de mes serviteurs et pénêtre dans mon paradis ([53]), car auparavant elle était, dans son commeneement, âme soumise à l'empire du mal, et, ensuite, « se sauve, celui qui la conserve pure » [*Qorân,* XCI, 9]. Puis elle est devenue une âme qui se blâme elle-même: « Je ne jurerai point par l'âme qui se blâme elle-même » [*Qorân,* LXXV, 2]. Celui qui se repent du péché est déjà comme celui qui n'a aucun péché ([54]). Ensuite elle devint une âme tranquille, grâce au souvenir de Dieu. [*Qorân,* XIII, 28]. « Entrez, sûrs du salut », [*Qorân,* XV, 46] « Mangez et buvez, heureux de ce que vous avez fait auparavant, dans les jours passés » [*Qorân,* LXIX, 24]. Tel sera le salut de bienvenue qui les accueillera, le jour où ils recontreront Dieu: « Salut, salut, de la part d'un Maître miséricordieux. » Ne vois-tu pas comment s'est annihilé ce qui en eux n'était pas digne d'entrer au paradis et, [en revanche], a subsisté cette part d'eux qui n'a jamais cessé d'exister?([55]). De même ai-je dit à ce sujet:

([52]) Peut-être Ḍaḥḥâk ibn Muzâḥim, exégète du IIe siècle de l'hégire. Cfr. Dhahabî, *'I'tidâl,* I, 471.

([53]) Cette interprétation d'Al Ḍaḥḥâk et des autres exégètes suppose que le mot « ton Seigneur » doit s'entendre du corps, auquel l'âme a été unie en cette vie et où elle doit retourner au jour de la résurrection. Cfr. Khâzin, *Lobâb al ta'wîl,* IV, 379.

([54]) Cette sentence est attribuée par la tradition à Mahomet.

([55]) Cette incise est citée par Ibn 'Arabî dans son *Risâlat al qods* (cfr. Asín, *El místico murciano Abenarabi,* fasc. II, biographie d'Aboû

« Non certes! Dis à celui qui réclame notre amour et prétend que la sympathie a pris possession (en son âme) :

S'il était véridique dans sa réclamation, certainement sur le rameau il y aurait quelques feuilles.

Mais où est la maigreur, où est la flétrissure, où est le désir ardent, où l'émotion vive?

Où est l'humble soumission, où les larmes, où les veilles et où l'insomnie?

Nous n'avons à nous que ceux qui s'enfoncent dans les vagues de la mort, quand notre feu brille dans l'obscurité de la nuit commençante.

Ils fixent leurs yeux sur sa clarté et la considèrent d'un regard pénétrant.

Ils passent la nuit [illuminés par son éclat] dans la mesure de leurs états respectifs. Et ainsi, arrivent à elle les uns plus les autres moins:

Les uns, illuminés de loin, cheminent par des sentiers ouverts;

Les autres vont vers la lumière, marchant péniblement entre les abîmes, rompant les liens [des affections mondaines],

Jusqu'à ce que leur apparaisse l'éclat resplendis-

Dja'far al 'Oryanî) sous cette forme abrégée: « حتى يفنى ما لم يكن ويبقى ما لم يزل, qu'Ibn 'Arabî attribue au *Maḥâsin* d'Ibn al 'Arîf. Son sens, même dans le texte plus complet du ms. B., est pour moi très obscur. Il semble, à première vue, vouloir dire que l'âme seule jouit de la vision béatifique, étant éternelle, mais non le corps, anéanti déjà, parce qu'il n'était pas digne de voir Dieu. Mais cette exégèse est contredite par le contexte antérieur, puisque l'auteur cite plus haut l'opinion d'Al Daḥḥâk, selon laquelle les bienheureux entrent au ciel en corps et en âme. Par suite, le texte signifie peut-être plutôt que l'âme, pour être digne de la vision de Dieu, a dû s'anéantir en ce monde et supprimer tout ce qu'il y a en elle de temporel et de créé, pour ne laisser subsister dans sa conscience que la pensée et l'amour de Dieu et des choses divines, qui sont éternelles.

sant de l'émotion extatique qui met à découvert le feu latent de l'illumination divine ([56]).

Et alors ils perdent la conscience de l'émotion extatique, en rencontrant [Dieu]([57]).

Tous luttent à l'envie pour s'approcher de son éclat. Mais jusqu'où, s'il n'y a pas d'*où*, dans le but où ils doivent arriver? Et comment, si le feu brûle leurs entrailles?

Et jusqu'à quand? Car, que tu sois pourvu d'un esprit sagace, expérimenté et habile, ou que tu sois maladroit et gauche, [c'est la même chose].

Car eux ne cessent de s'enfoncer dans les abîmes [de ces mers], tandis qu'à leur surface leurs vagues s'entrechoquent,

Jusqu'à ce que le pasteur qui de son chant les excite et les guide ([58]) entonne d'une voix douce et mélodieuse ces deux vers que quelqu'un, dans les temps passés, a composés,

Avide de l'amour passionné, jusqu'à s'énamourer éperdument, et quand il voulut ensuite être maître de lui-même, il ne le put plus [f° 166, r°] :

«Il vit [dans la mer] un abîme qu'il croyait être une vague, quand il y fut en plein, il se noya.

On jeta [à l'eau] les cables des ancres, jusqu'au fond; mais [la mer] les enveloppa et se ferma sur eux. »

Dans ce même sens, on a dit aussi:

« Celui qui cherche le monde d'ici-bas, bien qu'il jouisse d'une longue vie et tire de ce monde joie et bonheur, me paraît être

([56]) Cfr. *Definit. Dschordch.* s. v. لوايح, وجد et حرق.

([57]) Cfr. *ibidem,* s. v. الوجد et غيبة.

([58]) Par cette périphrase, je traduis le mot حاديهم، qui signifie: « le pasteur des chameaux, le chamelier qui guide la troupe et par son chant l'anime à la marche ».

> Comme le maçon qui construit complètement son édifice et quand il a déjà d'une façon stable élevé sa construction, celle-ci s'écroule ».[59]

C'est la même signification encore dans ce vers :

> « Mon compagnon pleura quand il vit la porte [du palais] qui le laissait dehors, et il était sûr que tous deux nous étions déjà de la suite d'un César.
>
> Mais je lui dis : « Que tes yeux ne pleurent pas, puisque ce que tu désires n'est pas autre chose qu'un royaume, ou bien : tu dois mourir et [par suite] tu es dispensé [de le désirer]. »

Telle est la condition de qui cherche le grand royaume, dans la demeure de la félicité éternelle et permanente. Et après cela, estimera-t-il que c'est beaucoup de réciter deux prières, profondément incliné devant Dieu (qu'il soit exalté !), ou de donner deux pièces d'argent en aumône, ou de passer deux

[59] Cette poésie développe la pensée commentée *supra*, note 55 : l'amour des parfaits consiste dans l'anéantissement absolu de tout ce qui est du monde. Les quatre premiers vers nient que cet amour existe sans ses effets. Les vers 5 et 6 affirment que ceux-là seuls obtiennent l'union transformante qui meurent à tout ce qui n'est pas Dieu, pour contempler la lumière divine, dans la mesure variable de leur perfection, au milieu de l'obscurité de la nuit, qui symbolise la vie présente. Les vers 7 et 8 correspondent aux deux catégories des parfaits que les *ṣoûfîs* appellent respectivement المراد et المريد, selon qu'ils arrivent à l'union sans effort, par une singulière providence de Dieu, ou avec peine, par l'intensité de la préparation ascétique. Les vers 9 et 10 décrivent les deux étapes de l'extase : celle du début, caractérisée par l'illumination et l'émotion, et la définitive qui se caractérise par l'inconscience de l'union à Dieu. Les autres vers insistent sur la description poétique de l'extase, mettant en relief : sa nature infuse, indépendante de l'aptitude à connaître ; son obscurité, car elle échappe à toute appréhension distincte ; son inconscience, car elle s'accompagne de la perte de la personnalité, absorbée dans l'océan de la Majesté divine.

nuits en veille? Aucunement! Au contraire, aurait-il mille âmes, mille esprits et mille vies, [longues] comme cette vie d'ici-bas, et encore plus, et donnerait-il tout cela en échange pour obtenir cet objet précieux qu'il cherche, ce serait encore peu, car si, après tout, il obtient ce qu'il désire, [f° 166 v°] il aura obtenu sans effort un énorme butin et un bienfait très grand et gratuit de la part de Dieu (qu'Il soit exalté!). Réveille-toi donc, malheureux, du sommeil des négligents!

Mais en outre, j'ai réfléchi sur les dons que Dieu accorde (qu'Il soit glorifié et exalté!) au serviteur, quand celui-ci lui obéit et se soumet à son service et suit ce chemin toute sa vie, et j'ai découvert qu'au total il y a quarante charismes: vingt d'entre eux, dans ce monde d'ici-bas, et vingt autres dans la vie future.

Pour ce qui touche à ceux qu'il lui accorde en ce monde, ce sont: 1° que Dieu (qu'Il soit glorifié!) se souviendra de lui et le louera. Et bien honoré est le serviteur dont le Maître de l'univers se souvient et qu'Il loue! — 2° Que sa Divine Majesté lui sera reconnaissante et lui donnera des marques de respect. Or si une faible créature pareille à toi te remerciait et te donnait des marques de respect, il est sûr que tu t'en sentirais honoré. Que sera-ce donc, s'il s'agit du Seigneur, Dieu des premiers et des derniers? — 3° Que Dieu (qu'Il soit exalté!) l'aimera. Et si tu étais aimé du chef militaire d'un camp ou du prince d'un pays, il est certain que tu t'en enorgueillirais et que tu en profiterais dans les nobles demeures. Que sera-ce donc quand il s'agit de l'amour du Maître des mondes? — 4° [f° 167, r°] Que Dieu sera son avocat et le gérant de ses affaires. — 5° Qu'Il lui garantira les moyens de vivre, l'y acheminant, d'état en état, sans effort ni anxiété. — 6° Qu'Il sera son protecteur bien suffisant contre quiconque cherche à lui faire du mal. — 7° Qu'Il sera son ami doux et familier, dont la compagnie ne le laissera à aucun moment la tristesse de la solitude, dont il n'aura point à craindre que l'amitié ne s'altère, disparaisse ou change. — 8° Que son âme se sentira riche et sans besoins, car il n'éprouve aucune affection pour cette bassesse de se voir servi par le monde et les mondains; au contraire,

il ne prendra même pas plaisir à être servi par les rois et les tyrans de la terre. — 9° L'élévation de ses aspirations, car il dédaigne de se salir des souillures du monde et des mondains et de faire cas de leurs vanités séductrices et de leurs diversions, comme les hommes judicieux dédaignent de montrer de l'inclination pour les jeux d'enfants et de femmes. — 10° Que son cœur se sentira riche et sans besoin; il sera plus riche que tous les riches de ce monde, sans que jamais son âme cesse d'être contente, ni sa poitrine de respirer à l'aise, sans avoir peur de la misère ou souci des privations. — 11° La lumière du cœur: par elle il sera conduit tout droit à la connaissance des idées des mystères et des sciences [f° 167 v°] que d'autres ne parviennent à acquérir même partiellement, qu'avec seulement beaucoup d'efforts et à la fin d'une longue vie. — 12° L'épanchement du cœur sans que jamais ne l'oppresse aucune des calamités de ce monde ni de ses contrariétés ni les opinions des gens ni leurs artifices. — 13° Le respect et la considération des âmes: bons et mauvais le respecteront; les pharaons eux-mêmes et les tyrans lui porteront révérence. — 14° L'amour des cœurs: Dieu miséricordieux mettra en eux une si grande tendresse pour lui, que tu verras tous les cœurs naturellement emportés par son amour et toutes les âmes emménées à le respecter et à l'honorer. — 15° La grâce [divine] de la bénédiction universelle en toutes ses affaires: ses paroles, sa respiration, ses actes, son vêtement, son habitation, la poussière qu'il foule, le lieu où il vit, l'homme qui l'accompagne ou le voit un seul instant, resteront influencés par sa vertu de bénédiction. Les gens de Bagdad disent que la poussière de la tombe de Ma'roûf al Karkhî ([60]) est un thériaque, éprouvé avec succès, que Dieu (qu'Il soit exalté!) emploie pour guérir toute maladie. — 16° Il usera à son gré et en toute liberté de la terre entière, des continents comme des mers: s'il le veut, il marchera dans les airs ou cheminera sur l'eau ou parcourra

([60]) Mystique de l'école de Bagdad, mort en 815 de l'ère chrétienne, dont le tombeau est encore un lieu de pèlerinage. Cfr. MASSIGNON, *Essai*, 207.

toute la surface de la terre en moins d'une heure. — 17° La soumission des animaux, bêtes féroces, brutes etc. Les fauves du désert l'aimeront et les lions remueront la queue en témoignage de sympathie pour lui. — 18° La possession des clés [des trésors] de la terre : partout où sa main frappera, apparaîtra un trésor, s'il le désire ; où frappera son pied, naîtra une source d'eau, s'il en a besoin ; là où il plantera sa tente, s'offrira une table bien servie, s'il veut manger. — 19° L'influence et le crédit à la cour du Seigneur de la gloire : les gens espèrent que, en le servant, ils obtiendront un bienveillant accueil de la part de Dieu, et à cause de cela le prient de leur obtenir un heureux succès dans leurs nécessités, grâce à son influence et à sa bénédiction. — 20° Etre écoutés de Dieu en leurs prières. Il ne demande rien que Dieu ne le lui accorde ; il n'intercède pour personne, sans que Dieu l'écoute ; et s'il jure par Dieu,... [deux mots en blanc]... En vérité, parmi eux [les saints] il y en a quelques uns qui, d'un simple signe fait à une montagne, la font disparaître, sans même avoir besoin de remuer la langue. Il leur suffit de penser à une chose, pour qu'elle se rende présente, sans qu'ils aient à faire aucun geste de la main [61].

Tels sont les charismes en ce monde. Pour ceux de la vie future [f° 168, v°], ce sont les suivants : 21° Dieu leur rendra facile le passage de l'agonie de la mort, laquelle cause une si grande frayeur au cœur même des prophètes (que Dieu prie pour eux et les sauve !), qu'ils ont supplié Dieu de la leur alléger ; et cela au point que, pour quelques uns d'entre eux, la mort sera comme une gorgée d'eau douce pour celui qui a soif. Dieu dit (qu'Il soit exalté !) [*Qorân* XVI, 34] : « Il seront joyeux [en mourant] ceux que les anges accueilleront. » — 22° La constance en la présence de Dieu et en la foi, d'où naissent la crainte de Dieu et la peur de l'offense, les larmes et la tristesse spirituelle. Dieu dit (qu'Il soit exalté !) [*Qorân*, XIV, 32] : « Dieu affermira les croyants, dans cette vie et dans l'autre, par la parole immuable ». — 23° Dieu envera à son esprit, [en mou-

[61] Sur ces charismes, cfr. ASÍN, *El Islam cristianizado*, page 202.

rant], un message de paix, repos, bienvenue, selon ce qu'Il dit [*Qorân*, XLI, 30] : «Ne craignez point et ne soyez point tristes et réjouissez-vous d'[entrer dans] le paradis qui vous était promis». Il n'aura donc aucune préoccupation au sujet de ce qui doit lui survenir dans la vie future; il n'éprouvera de tristesse pour quoi que ce soit de ce qu'il laisse en ce monde. — 24° La vie éternelle [f° 169 r°] dans les jardins du paradis. — 25° Les saluts de bienvenue et de bonne nouvelle, de la part des anges, pour l'âme, la comblant d'honneurs, de félicitations, d'encouragement, et pour le corps, publiquement, pendant les obsèques, des marques de vénération [de la part des hommes] qui se presseront en grande foule pour prier, au cours des funérailles, et s'empresseront de participer à l'envie aux préparatifs de la sépulture, espérant obtenir par là la plus grande récompense et le considérant comme le plus grand bienfait. — 26° La certitude d'être délivrés de l'interrogatoire du tombeau et la conviction d'en sortir indemne et exempt de ses terribles dangers. — 27° L'élargissement et l'illumination de sa tombe, où il restera comme en un des jardins du paradis, jusqu'au jour du jugement. — 28° La conversation familière de son esprit [avec les élus?] : [son esprit] sera infus [par Dieu] dans le corps d'un oiseau vert, qui ne cessera de se poser sur l'arbre du paradis, jusqu'à ce que Dieu le renvoie à son propre corps, avec les autres élus, joyeux et contents pour le bienfait que Dieu leur a accordé. — 30° Il ressusciteront dans la gloire et l'honneur, revêtus de tuniques précieuses et de couronnes, à cheval sur Borâq, le visage blanc et resplendissant. Dieu dit (qu'il soit exalté!) [*Qorân*, XXX, 38, 39] : « Les visages ce jour là brillants, souriants, joyeux. » [f° 169 v°]. — 31° La sécurité contre les terreurs du jour du jugement, selon ce que dit le Très-Haut [*Qorân*, XLI, 40], « Ou celui qui se présentera en toute sûreté au jour de la ressurrection » — 32° Il portera dans sa main droite l'écrit [de son absolution au jugement]. Quelques-uns seront même complètement dispensés de cette formalité. — 33° L'heureux succès de la reddition des comptes; de quelques uns même elle ne sera aucunement exigée. — 34° Le poids [favorable] de la balance des actions : plusieurs même

ne seront point soumis à cette épreuve. [En ce sens] il est dit [*Qorân*, IX, 92] : « Il n'y aura point, pour ceux qui font de bonnes œuvres, moyen [de les soumettre à l'épreuve]. Dieu est indulgent et miséricordieux ». — 35° Etre porté par le Prophète (que Dieu prie pour lui et le sauve!) à l'étang céleste, pour y boire une gorgée, après laquelle on n'aura jamais soif. — 36° Le passage [heureux] du *ṣirât,* avec délivrance du feu, au point que quelques uns d'entre eux n'entendront même pas le bruit [de son crépitement] et qu'il perdra [pour eux] sa puissance de combustion. — 37° La vertu d'intercession [pour les hommes] au stade du jugement, à la manière des prophètes et des envoyés de Dieu (que Dieu prie pour eux et les sauve!). — 38° Le royaume éternel dans le paradis. — 39° [f° 170, r°] Le plus grand contentement. — 40° La rencontre du Seigneur des mondes, Dieu des premiers et des derniers, [mais rencontre] sans mode, [comme l'exige la nature de] Celui dont la majesté soit exaltée ! (62)

Je dois dire ensuite que cette énumération je te l'ai faite uniquement selon la mesure de ma compréhension et conformément à la portée courte et limitée de ma science. Malgré cela, cependant, j'ai encore parlé brièvement et en abrégé, mentionnant seulement les charismes fondamentaux et génériques, car à vouloir analyser quelques uns d'entre eux, il est certain que ce livre ne pouvait les contenir tous. Ne vois-tu pas comment j'ai présenté la récompense du royaume éternel, comme si c'était une récompense uniquement? Or si je l'analysais en détail, il est certain que j'atteindrais le chiffre de quarante récompenses d'espèces différentes : les houries, les palais, les vêtements etc., et ensuite chacune de ces espèces comprendrait plusieurs subdivisions que seul peut comprendre Celui qui connaît le monde visible et invisible et qui est son Créateur et son Roi. Quel sera donc le désir qu'il faut avoir pour tout cela, puisque Notre-Seigneur (qu'il soit glorifié!) dit [*Qorân,* XXXII, 17] :

(62) Sur ces épisodes eschatologiques qui visent ces charismes de la vie future, cfr. Asín, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia,* passim.

« Aucune âme ne sait combien de joies leur est réservé pour prix de leurs actions »? Et l'Envoyé de Dieu (que Dieu prie pour lui et le sauve!) dit: « Il a été créé en lui [au paradis] ce que ni l'œil n'a vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme n'a imaginé. » Et le commentateur [du *Qorân*], en expliquant ce texte de Dieu (qu'il soit exalté!) [*Qorân,* XVIII, 109] « En vérité, la mer se tarirait avant les paroles de mon Seigneur », [f° 170 v°] dit que ces paroles sont celles que Dieu dira (qu'il soit glorifié!) aux habitants du paradis au paradis, pour les favoriser et les honorer. Et [même] celui qui est dans cette condition, comment arrivera-t-il même à la millième partie de celà, puisque nous sommes hommes, et comment pourrait le comprendre la connaissance de la créature? D'aucune manière! Bien plutôt, toutes les aspirations s'arrêtent court et les intelligences sont incapables d'y arriver! Et il est juste qu'il en soit ainsi, car c'est un don du Tout Puissant et du Sage, accordé par sa très grande grâce et conforme à son éternelle générosité. N'est-il pas certain qu'un objet pareil doit stimuler le travail de ceux qui travaillent, et qu'ils doivent consacrer tous leurs efforts à réaliser ce magnifique dessein, sachant que tout cela est bien peu de chose, en comparaison de ce qui leur est indispensable, de ce qu'ils cherchent, de ce qu'ils ont l'audace de poursuivre?

Soyez, en plus, persuadés qu'aux serviteurs de Dieu quatre choses sont nécessaires, en résumé. La connaissance théorique de l'essence de Dieu, tout d'abord, c'est-à-dire qu'il est l'Un, l'Eternel; [la connaissance] de ses attributs qui sont: sa vie, sa science, sa volonté, son pouvoir, son ouïe, sa vue, sa parole [f° 171 r°] (laquelle ne consiste pas en lettres et en sons) et ses perceptions; [la connaissance] de la négation des imperfections et des défauts, par rapport à Lui, parce qu'Il est parfait, et de l'affirmation de ses noms très beaux. Ensuite [lui est nécessaire] la pratique [de la loi], dont la perfection consiste en [trois choses]: la connaissance des préceptes, la rectitude d'intention et la crainte de Dieu. Il doit connaître d'abord le chemin ascétique et croire que lui est nécessaire son étude réfléchie, car sans cela il sera un aveugle; ensuite, il doit mettre

en pratique cette connaissance qu'il possède [du chemin], sinon il sera empêché; après, il doit agir avec sincère et droite intention, sinon il sera un trompé; enfin, il doit craindre continuellement et se garder des imperfections, jusqu'à ce que descende d'en haut [pour lui] la grâce de l'immunité, sinon il sera un égaré. En vérité, Dhoû'l Noûn (Dieu lui ait pardonné!) eut raison de dire (63) : « Tous les gens, sont morts, sauf ceux qui savent; et ceux qui savent sont morts, sauf ceux qui pratiquent; et ceux qui pratiquent sont tous égarés, sauf ceux qui agissent avec droite intention; et ceux qui agissent avec droite intention sont tous en grave danger. »

Et je dis, moi, qu'il y a quatre classes d'hommes dont il faut s'étonner: 1° L'homme intelligent qui manque de science. Comment ne se préoccupe-t-il pas de connaître à fond ce qu'il a devant lui? Comment ne s'informe-t-il pas de ce qui doit survenir à l'heure de la mort, [f° 171, v°] réfléchissant sur ces arguments, méditant et tâchant de pénétrer le sens de ces textes révélés, se réprimandant lui-même et s'émotionnant fortement par ces idées et pensées, afin de garder son âme? Dieu (qu'Il soit exalté!) a dit: [*Qorân,* VII, 184] : « Pourquoi ne méditent-ils pas sur le royaume des cieux et de la terre et sur les choses que Dieu a créées? » Et il ajoute ailleurs [*Qorân,* LXXXIII, 4] : « Ne soupçonneraient-ils pas qu'ils doivent ressusciter pour le grand jour?» — 2° L'homme qui sait, mais ne pratique pas. Comment ne pense-t-il pas aux très grands dangers et aux terribles fins dernières qu'il sait devoir rencontrer devant soi? Et c'est un grave avis dont vous ne faites point cas. — 3° L'homme qui pratique, mais sans droite intention. Comment ne réfléchit-il pas sur cette parole de Dieu (qu'Il soit exalté!) [*Qorân,* XVIII, 110] : « Quiconque espère paraître devant son Seigneur, qu'il pratique la vertu, sans associer à l'intention de servir son Seigneur aucune autre intention.» — 4° L'homme qui

(63) Aboû al Fayḍ Thawbân ibn Ibrahîm, Dhoû'l Noûn l'Egyptien, naquit à Akhmim (Thébaïde) et mourut à Gizeh (faubourg du Caire) l'an 859 de l'ère chrétienne. Sur sa vie et ses idées ascético-mystiques, cf. Asín, *Abenmasarra,* op. cit., pages 148-154.

pratique avec intention droite, mais sans crainte. Comment ne médite-t-il pas sur les manières dont Celui qu'il faut exalter dans sa Majesté [f° 172 r°] traite ses élus et ses amis, intercesseurs entre Lui et ses créatures, au point d'avoir dit au plus illustre des êtres créés [Moḥammad] (que Dieu prie pour lui et le sauve!) [*Qorân,* IV, 161] : « En vérité, nous avons révélé, à toi et à ceux qui t'ont précédé, les signes » et autres versets semblables; si bien que Moḥammad disait: « Mes cheveux ont blanchi à cause du verset de Hoûd [64] et de ses semblables. » Il faisait allusion au texte [*Qorân,* XI, 114] : « Sois droit comme je te l'ai ordonné. »[65]. Et ensuite, l'ensemble des préceptes divins dont l'exposé détaillé est renfermé dans ce que le Seigneur des Mondes dit en quatre versets du livre précieux: 1° [*Qorân,* XXIII, 117] : « Mais pensez-vous peut-être que Je vous ai créés uniquement par jeu et que vous n'ayez pas à revenir à Moi? » 2° [*Qorân,* LIX, 18] : « Que l'âme pense à ce qu'elle même se prépare pour le jour de demain. Craignez Dieu, car Dieu connaît certainement ce que vous faites. » 3° [*Qorân,* XXIX, 69] : « Ceux qui travaillent pour Nous, certainement Nous les conduirons par nos sentiers. » 4° Et pour résumer complètement tout cela, dit Celui qui est le plus véridique de ceux qui parlent [*Qorân,* XXIX, 5] : « Quiconque travaille ne travaille que pour son âme. En vérité, Dieu est riche et n'a pas besoin des mondes. »

Nous demandons pardon à Dieu (qu'Il soit exalté!) de tous les faux pas que nous avions pu faire et des audaces où se soit égarée notre plume. [f° 172 v°]. Nous Lui demandons pardon de nos paroles qui ne se conforment pas avec nos actes. Nous Lui demandons pardon de toute pensée qui nous ait poussé à chercher l'affectation et le style maniéré, dans quelque lieu

(64) C'est le chapitre XI du *Qorân,* ainsi intitulé.

(65) Le sens général de cette incise 4e est que le dévot doit toujours craindre pour son salut, même s'il agit bien et avec intention droite, puisque Mahomet lui-même, ainsi que tous les autres prophètes et amis de Dieu, tremblaient, malgré qu'ils eussent reçu de Lui des preuves si extraordinaires de son amour.

que nous ayons écrit, dans quelque phrase que nous ayons composée, dans la science que nous ayons enseignée. Nous Lui demandons de nous accorder, à nous et à vous, ô communauté des frères, d'agir conformément à notre croyance et d'aspirer à obtenir son contentement. De même, qu'Il ne permette point que nos œuvres nous soient à dommage, mais qu'Il les mette dans le plateau de la balance correspondant aux bonnes œuvres, quand nos actions reviendront vers nous. En vérité, Il est généreux et bienfaisant !

Voici le dernier point que nous nous sommes proposé de traiter, relatif à l'explication de la manière de parcourir le chemin de la vie future. Déjà nous avons la fin que nous prétendions. Que Dieu prie pour le meilleur de ceux qui sont nés, par qui Il a appelé les gens à servir le Dieu plus digne d'être servi, pour Mahomet (que Dieu prie pour lui et le sauve !). Dieu seul nous suffit. Quel excellent avocat ! Et après cela, que les salutations soient pour vous, ô communauté [f° 173 r°] des aspirants et des dévots. De notre côté, que la miséricorde de Dieu et ses bénédictions vous soient transmises jusqu'au jour du jugement. Fin et terme. Dieu soit loué, dont la grâce perfectionne les bonnes œuvres, et fait descendre les bénédictions d'en-haut. Oh Dieu, fais que nous soit profitable l'amour qu'[ils] ont pour nous et ressuscites-nous [dans le sein] de leur groupe par ta grâce et ta miséricorde, Toi, le plus compatissant des compatissants !

La rédaction [de ce travail] a été achevée le jour béni du samedi, cinq du mois de *dhoû'l ḥidjdja,* des mois de l'année 859, sur la terrasse de la grande mosquée d'Al'Azhar, par la main de l'indigent de la miséricorde de son Seigneur, Moḥammad al 'Adjamî, fils de Moḥammad, fils d'Aḥmad al Foqâ'î. Dieu lui soit propice, à lui et à ses pères, et lui pardonne, à lui et à qui l'étudie et à qui demande par lui à Dieu pardon et miséricorde, et à tous les musulmans ! Que Dieu prie pour le seigneur de toutes les créatures, Moḥammad, et pour sa famille, ses compagnons et ses fils, les purs, jusqu'au jour de la résurrection ! Dieu soit loué, Seigneur des mondes !

[Epilogue du ms. E., f° 52 r°]

Déjà on a dit: « Que la sérénité des temps clairs ne vous séduise pas, parce que sous elle [se cachent] les mystères des calamités. » Combien de printemps il y a, où parce que les arbres et les fleurs brillent, les gens croient qu'il est déjà arrivé; mais il ne se passe pas longtemps, avant que tombe sur eux un fléau du ciel! Dieu (qu'Il soit exalté) dit [*Qorân*, X, 25] : [A la terre] est venu nôtre décret, de nuit et de jour, et Nous l'avons [la terre] [f° 52, v°] changée en récolte, comme si la veille il n'y avait rien eu à récolter. » Combien de novices ont vu briller l'aurore de la volonté de servir Dieu et ont senti déjà avec intensité les effets de la félicité spirituelle, et [ces effets] se sont répandus difficilement à travers les horizons, et les petits doigts se sont doublés jusqu'en bas en leur honneur [66], et ils ont cru être déjà dans le sein des amis de Dieu et de ses élus, mais leur sérénité s'est changée en trouble et leur lumière spirituelle s'est changée en dépravation!

C'est pourquoi [les *ṣoûfîs*] récitent ce vers:

> « Tu t'es fié aux jours quand ils étaient bons, sans soupçonner le mal que le destin secret devait t'apporter.
>
> Les nuits t'ont été propices et tu t'es laissé séduire par elles, mais dans la sérénité des nuits surgit brusquement la trouble tempête. »

Fin des « Beautés des sessions » avec la louange à Dieu (qu'Il soit exalté!) et sa bonne aide. Que Dieu prie pour notre maître Moḥammad, pour sa famille et ses compagnons, et leur accorde la plus honorifique salutation! Dieu soit loué, le Seigneur des Mondes!

Et la fin eut lieu le mercredi, 12 du mois de *moḥarram*. commencement de l'année 750.

(66) C'est le sens que paraît avoir la phrase وعقدت عليه الخناصر باطباق. Cfr. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, s. v. خنصر. Voir aussi Ghazâlî, *Mustazhiri* (édit. Goldziher) page ٣٠, l. ١٤-١٥, où le mot a ce même sens.

Texte du ms. de Berlin (Sprenger, 872), fol. 148 v° -173.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم
قال الاستاذ العلامة ابو العباس احمد بن محمد الصوفى الصنهاجي رحمة الله
عليه[1] قد استخرت الله تعالى فى جمع فصول من محاسن الكلام الصادرة
عن اهل الالهام تُسَهِّلُ على المريد صُعُوبَةَ طريقه وتُشَيِّدُ للمراد[2]
دعايمَ صدقه وتحقيقه وتُحِمِّلُ سامعها على ارتكاب الاشد فى تحرى[3]
الاشد[4] فمنها ما نقلته عن معادنه ومنها ما فتح الله به[5] من خزاينه
وسميتها[6] بمحاسن المجالس يتحلى[7] بها من وَسَم نفسه بعلم التذكير ويطرز
مجالسه منها بالقدر[8] اليسير فهى شبكة الالباب وملاطفةُ الاحباب وتحفُ
القلوب من خزاين الغيوب نفع الله بها مستمعها وقاريها[9] والمحبين[10] فيها
بفضله ورحمته وصلى الله على سيدنا محمد واله وعترته[11]

فصل المعرفةُ محجتى [f° 149 r°] والعلم حجتى فالعَالِمُ يَستدلُّ إِلَيَّ
والعارف يستدلُّ بى[12] فالعلماء لى والعارفون بى عَلِقَ العُبَّادُ بالاعمال
والمريدون بالاحوال والعارفون بالهمم والحق ورآء ذلك كله ليس بينه

[1] E. كتاب النفايس ومحاسن المجالس وشبكة الالباب وملاطفة الاحباب تاليف الشيخ الفقيه الصوفى المحقق ابى العباس احمد بن محمد بن العريف رحمه الله. — [2] E. omm. للمراد. — [3] E. تجرى. — [4] E. الاسد. — [5] E. فيه. — [6] E. ووسمتها. — [7] E. ليتحلى. — [8] E. بقدر. — [9] E. وقايلها. — [10] E. والمجتهدين. — [11] E. add. وسلم كثيرا. — [12] E. met cette dernière phrase devant l'antérieure.

وبين العباد نسَبٌ الا العناية ولا سبَبٌ الا الحكم ولا وقت الا [1] الازل وما بقى فعَمًى وتلبيس فالاعمال للجزاء والاحوال للكرمات والهمم للوصول وانما يتعين الحق عند اضمحلال الرّسْم فالاشارة نِداءٌ على راس البعد وبوح بعين العلة والعلم على القلوب كالاسباب على الغيوب وما سوى الحق حجاب عنه ولو لا ظُلمة الكون لظهر نور الغيب ولو لا فتنة النفس لارتفعت الحجب ولو لا العلايق لانكشفت الحقايق ولو لا العلل لبرزت القدرة ولولا التكلّفَ [2] لصَفتِ المعرفة ولولا الطمعُ ارسخت المحبة واولا حظ باقٍ لاحرق الاشتياقُ الارواحَ ولولا العبدُ [3] لشوهد الربٌ [fº 149 vº] فاذا انكشف الحجاب تجسم [4] هذه الاسباب وارتفعت العوايق بقطع هذه العلايق كان كما قيل [5]

بَدَا لك سِرٌّ طال عنك اكتتامه * ولاح صباح كنت انت ظلامه
فانت حجاب القلب عن سِرّ غيبه * ولولاك لم يطبع عليه ختامُـــهُ [6]
فان غبت عنه حلّ فيه وطُـنّبت * على منكب الكشف المصونُ خيامه
وجاء حديث لا يُمَلّ سَماعُهُ * شَهِى الينا نثره ونظَامُـــهُ

فصل الارادة حليَةُ العوَامِ وهى تجريد القصد الى الله تعالى وجزْم النية والجد فى الطلب له وذلك فى طريق الخواص نقص وَتَفَرُّق ورجوع الى الاسبابِ [7] والنفس فان ارادةَ العبد عين حظه وهو راس الدعوى وانما الجمع والوجود فيما يُراد بالعبد من الله [8] لا فيما يريد [9] قال الله

[1] E. غير. — [2] E. حظ التكلف. — [3] E. البعد. — [4] E. بجسم. Lege بِجَسِمِ. — [5] E. فيكتتم قال الشاعر. — [6] E. خمامه. — [7] E. omm. الاسباب. — [8] E. omm. من الله. — [9] E. يريده.

تعالى [1] وان يُردك [2] بخيْر فلا راد لفضله فيكون مراده ما يُرَادُ به مما ورد الشرع بارادته [3] واختيارُهُ ما يُختارُ له بالشرع [4] اذ لا اختيارَ للعبد مع ربه [5] وسيده ولا ارادةَ له مع ارادته فيما شرع [6] كما قيل

أُرِيدُ وصَالَهُ ويريد هجرى * فاترك ما اريد لما يريد

[fº 150 rº] وحكى عن بعض المشايخ [7] انه قال اوقفنى الحق بين يديه سبحانه ثم قال لى اتريد التُّحَفَ قلت لا قال افتريد [8] الطُّرَف قلت لا قال افتريد الغرف [9] قلت لا قال فما تريد قلت اريد ان لا [10] اريد فان ارادتى لا تساوى شياً لانى جاهل من كل الوجوه وانت يا رب عالم بكل الوجوه فاختر لى ما تعلم ان فيه الخيرة ولا تجعل تدميرى فيما فيه اختيارى وتدبيرى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة الاية [11] وعن ابى يزيد رضى الله عنه انه قال ركبت مركب الصدق حتى بلغت الهوى ثم ركبت [12] مركب الشوق حتى بلغت السماء ثم ركبت مركب المحبة حتى بلغت سدرة المنتهى فنوديت يا ابا [13] يزيد ما [14] تريد قلت اريد ان لا [15] اريد لانى انا المراد وانت المريد فصحّة الارادة بَذلُ الوُسْعِ واستفراغ الطاقة مع ترك الاختيار والسكون الى مجارى الاقدار فيكون كالميت [fº 150 vº] بين يدى الغاسل يقلبه كيف يشاء كما [16] قيل

[1] E. omm. قال الله تعالى. — [2] E. add. الله. — [3] E. omm. ces quatre derniers mots. — [4] E. omm, بالشرع. — [5] E. omm. ربه. — [6] E. omm. ces cinq derniers mots. — [7] E. add. هو ابو يزيد البسطامى d'une autre main, et après رضى الله عنهم. — [8] E. فتريد. — [9] E. فتريد العرف. — [10] E. الّا. — [11] E. omm. tout cela après شيأ. — [12] E. omm. ركبت. — [13] E. يابا. — [14] E. ماذا. — [15] E. الا. — [16] E. شاء وكما.

ابى القَلب الا امَّ عَمْرٍ[1] فاصبحت * صَفيةً[2] ان زارها او تجنبا
عَدوٌ لمن عادت وسلمٌ لسلمها * ومن قربت ليلى احب وقربا

فصل واما الزهد فانه للعوام ايضا فانه حبس النفس عن الملذوذات وامساكها بعد تفريق المجموع وترك طلب المفقود[3] وعن[4] فضول الشهوات ومخالفة داعى الهوى وترك ما لا يعنى من كل شىء وهذا نقص فى طريق الخواص لانه تعظيم للدنيا واحتباس على ابعادها[5] وتعذيب للظاهر بتركها مع تعلق الباطن بها والمبالاة بالدنيا عن الرجوع الى ذاتك[6] وتضييع الوقت فى منازعة نفسك وشهود حسك وبقايك معك على حرصك[7] الا ترى الى قوله تعالى تلك [fº 151 rº] الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا الاية[8] والى قوله[9] لمن اعطاه الدنيا بحذافيرها هذا عطاونا فامنن او امسك بغير حساب فعافى[10] باطنه من شهودها وظاهره من التعلق بها فالزهد على الحقيقة[11] صرف رغبة القلب[12] اليه وتعلق الهمة به والاشتغال به عن كل شىء[13] ليتولى هو سبحانه حسم[14] هذه الاسباب عنك وتكون معه كالطفل ابن شهر مع امه لا ارادة له ولا حكم مع امه[15] كما قيل عن بعض المريدين سال بعض الشيوخ فقال ايها الشيخ باى شىء تدفع ابليس[16] اذا كمدك[17] بالوسوسة فقال له[18] الشيخ لا

[1] E. عمرو. — [2] E. صفيته. — [3] E. omm. tout cela après وامساكها. — [4] E. عن. — [5] E. عن انتقادها. — [6] E. ذاتك. — [7] E. omm. على حرصك. — [8] E. omm. tout cela après ترى. — [9] E. add. تعالى. — [10] كيف عافا. — [11] E. omm. على الحقيقة. — [12] E. الرغبة. — [13] E. add. يشغل عنه. — [14] E. جسم. — [15] E. omm. tout cela après وتكون. — [16] E. add. عنك. — [17] E. اقصدك. — [18] E. omm. له.

اعرف ابليس فاحتاج الى دفعه [1] نحن صرفنا هممنا اليه وملانا قلوبنا بذكره [2] فكفانا ما دونه وفى معنا [3] قيل

تسترت [4] عن دهرى بظل جناحه * فعينى ترى دهرى وليس يرانى

فلو تسال الايام ما اسمىَ مَا درت * واين مكانى ما عرفت [5] مكانى

[fº 151 vº] فصل واما التوكل فانه للعوام ايضا لانه كلتَكَ امرك الى مولاك والتجاوك الى علمه ورافته ليدبرَ امرك ويكفيك همك وهذا فى طريق الخواص عمًى عن الكفاية وزجرع الى [6] الاسباب لانك رفضت الاسباب ووقفت مع التوكل فصار عوضا [7] عن [8] تلك الاسباب فكانك معلق بما رفضته من حيث معتقدك الانفصال عنه وحقيقة التوكل عند القوم هو التوكل فى تخليص القلب عن علة التوكل وهو ان يعلم ان الله تعالى لم يترك امرًا مُهمَلا بل فرغ عن [9] الاشياء وقدّرها وان اختلف منها شئ فى المعقول او شوش [10] فى المحسوس او [11] اضطرب فى المعهود فهو المدبر [12] وشانه سوق المقادير الى المواقيت فالمتوكل من اراح نفسه عن كدّ النظر ومطالعة السبب سكونا الى ما سبق من [fº 152 rº] القسمة مع استواء الحالين عنده وهو ان يعلم [13] ان الطلب لا يجمع [14] وان التوكل لا يمنع [15] اذ الله تعالى بالغٌ امره [16] ومتى طالع بتوكله عِوضا كان توكله مدخولا وقصده معلولا فاذا خلص من رق هذه الاسباب ولم يلاحظ [17] فى توكله سوى

[1] E. add. وانما. — [2] E. omm. tout cela après اليه. — [3] E. وكما. — [4] E. تستر. — [5] E. درى, — [6] E. عن. — [7] E. بدلا. — [8] E. من. — [9] E. من. — [10] E. وتشوش. — [11] E. و. — [12] E. add. له. — [13] تعلم. — [14] E. ينفع. — [15] E. يجمع. — [16] E. omm. tout cela après اذ. — [17] E. يخالط.

خالص حق الله تعالى عليه كفاه الله [1] كل مُهِمٍ [2] كما حكى ان موسى عليه السلام انتهى ذات يوم باغنامه الى واد كثير الذياب وكان قد بلغ به التعب غايةً فبقى متحيرًا ان اشتغل بحفظ الاغنام عجز عن ذلك لغلبة النوم عليه والتعب وان هو طلب الراحة والسكون بالنوم عاثت الذياب في الاغنام فرمق بطرفه نحو السماء وقال احاط علمك ونفذت ارادتك وسبق تقديرك ثم وضع راسَهُ فنام فلما استيقظ وجد ذيبا واضعا عصاهُ [3] على عاتقه وهو يرعى الاغنام فتعجب [4] موسى من ذلك فاوحى الله عز وجل [5] اليه يا موسى كن لى كما اريد اكن لك كما تريد وحكى ان الجراد وقع على زرع [fº 152 vº] كان لرابعة [6] العدوية فلما جاءها الخبر خرجت فرات الجراد قد ارتكبه فرمقت بطرفها نحو السماء وقالت الهى رزقى قد تكفلت به فان شيت فاطعم زرعى هذا [7] اعداك [8] وان شيت فاطعمه اولياءك فطار الجراد جميعه عنه وكما قيل

اذا شيتِ ان ارضَى وترضَى * وتملكى زِمَامِى ما عِشنا معا وعنانيا
الا فارمقى الدنيا بعينـــىَّ * واسمعى باذنى فيها وانطقى بلسانيا

فصل واما الصبر فهو من منازل العوام ايضا لان الصبر حبس النفس على المكروه وعقل اللسان عن شكواه ومكابدة الغصص فى تحمله وانتظار الفرج عند عاقبته وهذا فى طريق الخاصة تجَلُّدٌ ومقاومة [9] وجُرْأَةٌ ومنازعة فان حاصله راجع الى كتمان الشكوى فى تحمل الاذى

[1] E. add. تعالى. — [2] E. add. ودفع عنه كل ملم. — [7] E. عصا موسى. — [4] E. فعجب. — [5] E. تعالى. — [6] E. على زرع رابعة. — [7] E. omm. هذا. — [8] E. اعداءك. — [9] E. ومغاواة.

بالبلْوَى والحقيقة عند القوم [1] الخروج عن الشكوى بالتلذذ [fº 153 rº]
بالبلوى والاستبشار باختيار المولى وقيل انه على ثلاث مقامات مرتبة بعضها
فوق بعض فالاولى التصبر وهو تحمل مشقة وتجرع غصه فى التثبت [2] على
ما يجرى من الحكم وهذا هو الصبر [3] لله وهو صبر العوام والثانى الصبر
ونوع [4] سهولةٍ تخفف [5] على المبتلى بعض الثقل ويسهل عليه صعوبة الموارد
وهذا هو الصبر بالله وهو صبر المريدين والثالث الاصطبار وهو التلذذ
بالبلوى والاستبشار باختيار المولى وهذا هو الصبر على الله وهو صبر العارفين
وقيل فى قول ايوب عليه السلام مسَّنى الضر [6] كان فى كل جارحة من
جسده حِصَّةٌ من البلاء وكان قد انس بذلك البلاء وحصل له التذاذٌ
به كالتذاذ الاجانب بالنعماء فلما كان فى بعض الايام سقطت دودة عن
مكانها ففقد اثرها فى ذلك المكان فقال مسَّنى الضر من فقد ما انعمت به
علىَّ من لباس انبيائك واوليائك وما [7] اهلتنى له من البلاء [8] [fº 153 vº]
فان الحق سبحانه ينعم بالابتلاء ويبتلى بالنعماء وقديما قيل فى ذلك [9]

فهل سمعتم بصبٍّ سقيمُ قلب [10] سليم * مُنَعَّم بعذاب مُعَذَّب بنعيم [11]

وقال غيره

الفت الضنا حتى انست [12] بمكثه [13] * فلو زال عن جسمى بَكَتْهُ الجوارح

وقيل ان رابعة العدوية كانت مجتازة ذات يوم مع نفر من اصحابها لبعض

[1] E. omm. عند القوم. — [2] E. الثبات. — [3] E. التصبر. — [4] E. وهو نوع.
[5] E. يخفف. — [6] E. add. وانت ارحم الراحمين. — [7] E. omm. وما. — [8] E.
وهو البلاء. — [9] E. omm. فى ذلك. — [10] E. طرف. — [11] نعيم. — [12] E.
تطاول. — [13] E. مكثه.

حاجتها فضرب راسها ركن جدار فشجها [1] فرضّةً وجرى الدم على وجهها وثيابها [2] وبدنها وهى لا تلتفت الى ذلك ولا تكترث به فقال لها بعض اصحابها اما تحسين بما جرى عليك وهذا الدم قد خضب وجهك وثوبك فالتفتت اليهم [3] كالمستطرفة لذلك والمتيقظة من غفلتها [4] ثم اقبلت عليهم كالمعتذرة من غفلتها وقالت يا اخوانى [5] التذاذى بموافقة مراده فيما جرى [fº 154 rº] شغلنى عن الاحساس بما ترون من شاهد الحال

فصل واما الحزن فانه من منازل العامة [6] وهو انخلاع عن السرور وملازمة الكآبة لتاسّف على فايت او [7] توجع لممتنع وانما كان من منازل العامة لان فيه نسيان المنّة والبقاء فى رقّ الطبع وهو فى مسالك الخواص حجاب لان معرفة الله جل جلاله جلى نورها كل ظلمة وكشف سرورها كل غمّة فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون [8] وقيل اوحى الله تعالى الى داود عليه السلام بى فافرح وبذكرى فتلذذ وبمعرفتى فافتخر فعما قليل افرّغُ الدار من الفاسقين وانزل لعنتى [9] على الظالمين وقيل ان عتبة الغلام دخل فى بعض الايام على رابعة العدوية وعليه قميص جديد [10] وهو يتبختر [11] فى مشيته بخلاف ما سبق من عادته فقالت له يا عتبة ما هذا التيه والعجب الذى لم اره من شمايلك قبل اليوم [fº 154 vº] فقال يا رابعة ومن اولى بهذا منى وقد اصبح لى مولاً واصبحت له عبدًا وفى ذلك قال قايلهم شعر [12]

[1] E. omm. فشجها. — [2] E. omm. وثيابها. — [3] E. omm. اليهم. — [4] E. omm. من غفلتها. — [5] E. اخوتى. — [6] E. add. وهو نسيان المنة. — [7] E. و. — [8] E. omm. tout cela après فليفرحوا. — [9] E. نقمتى. — [10] E. حرير. — [11] E. يظهر. — [12] E. met وانشدوا au lieu de toute la phrase après عبدًا.

يُبَرِّحنى اليك الوجد حتى * اميل من اليمين الى الشمال
وياخذنى لذكر كم اهتزاز * كما نُشط الاسير من العقال

فصل واما الخوف فهو من منازل العوام لانه انخلاع عن السرور وملازمة الاسف والتيقظ له بالوعيد [1] والحذر من سطوة العقاب وهو من منازل العوام وليس فى منازل الخواص خوف لانه لا يليق للعبد [2] ان يعبد مولاه على وحشة من نظره [3] ونفرة من الانس به عند ذكره قال الله تعالى [4] ترى الظالمين مشفقين مما كسبوا وهو واقع بهم واما اهل الاختصاص فانهم جعلوا الوعيد منه وَعْدًا والعذاب فيه عَذْبًا لانهم شاهدوا المبلى [5] فى البلاء والمعذب فى العذاب فعدموا [6] ما وجدوا فى جنب ما شاهدوا [f° 155 r°] وفى ذلك انشدوا

سُقمى فى الحب عافيتى * ووجودى فى الهوى عدمى
وعذاب ترتضون بـــه * فى فمى احلى من النِعَم
ما لِضُرّ فى محبتكم * عندنا والله من الَم

ومنهم من تحكم عليه سلطان الوجد حتى جاوز فى الاقتراح الحد فطلب النعيم فى العذاب حين طلب الامان منه اكثر الاحباب فقال [7] وقيل انها لابى يزيد

اريدك لا اريدك للثواب * ولكن [8] اريدك للعقاب
وكل مأربى قد نلتُ منها * سوى ملذوذ وجدى بالعذاب

[1] E. فهو الانخلاع عن طمانينة الامن والتيقظ لنداء الوعيد. — [2] E. لا يومن للعاقل. — [3] E. نظرة. — [4] E. omm. قال الله تعالى. — [5] E. المبتلى. — [6] E. فاستعذبوا. — [7] E. omm. les quatre mots suivants. — [8] E. ولاكنى.

ومن كان مستغرقا فى المشاهدة حال [1] فى بساط الانس فلا يبقى للخوف بسحاته المام لان المشاهدة توجب الانس والخوف يوجب القبض وقيل ان الشبلى رضى الله عنه راى قوما مجتمعين وشاباً قد بسط وضرِب ماية سوط فلم يتألَم لذلك [2] ولا استغاث ولا نطق وكان صئيل الخلقة ناحل الجسم ثم بعد ذلك ضُرب سوطا واحدا [3] فاستغاث وصاح وتالم منه [4] فاطلق سبيله فعجب الشبلى من حاله [fº 155 vº] فتبعه خطوات ثم قال له [5] يا هذا لقد عجبت من قوة صبرك مع ضعف جسمك فقال له يا شيخ الهمم تحمل البلايا لا الاجسام فقال له الشيخ رايتك [6] صَبَرت على الماية وعجزت عن الواحد الاخير وقلقت فقال نعم يا اخى العين التى كنت اعاقب لاجلها كانت فى الماية ناظرة الىّ فكنت التذّ بما يجرى علىّ لاستغراقى فى مشاهدتها وفى السوط الاخير بقيت [7] مع نفسى فوجدت الالَمَ وقيل فى قوله تعالى والكافرون لهم عذاب شديد دليل خطابه تعالى ان المومنين لهم عذاب ولكن ليس بشديد وانما كان عذابُ الكافرين شديد [8] لانهم لا يشاهدون المعذّب فى العذاب [9] والعذاب على شهود المعذب عَذب والثواب على الغفلة عن المعطى صَعب وما اجِرُح اذا ارضاكُم الَم [10] والخوف [11] من منازل العوام وللخواص الهيبةُ وهى اقصى درجة يشار اليها فى غاية الخوف لان الخوف يزول بالعفو [12] وبالامن [fº 156 rº] ومنتهاه

[1] E. جايلا. — [2] E. omm. لذلك. — [3] E. اخيرا. — [4] E. omm. منه. — [5] E. omm. له. — [6] E. فرايتك. — [7] E. احتجب عنى فبقيت. — [8] E. شديدا. — [9] E. لا يشاهدون الذى يعذبهم والمومنون عذابهم ليس بشديد لانهم يشاهدون المعذب. — [10] E. omm. tout cela dès وما. — [11] E. add. اذا. — [12] E. omm. بالعفو.

خوف الشخص على نفسه من العقاب فاذا أَمن من العقاب زال الخوف والهيبة لا تزول ابدًا لانها مستحقة للرب تعالى بوصف التعظيم والاجلال وذلك الوصف مستحق له على الدوام وهذه الهيبة تعارض المكاشف فى اوقات المناجاة [1] وتصون المشاهد احيان المسامرة [2] وتقصِمُ المعاين بصدمة العِزّة وفيه [3] قال قايلهم

اشتاقه فاذا بدا * اطرقت من اجلاله

لا خيفةً بل هيبة * وصيانة لجماله

واصدّ عنه تجلدا * واروم طيف خياله

فصل واما الرجاء فهو من منازل العوام وهو [4] انتظار غايب وطلب مفقود وهو من اضعف منازل القوم فى هذا الشان لانه معارضة من وجهٍ واعتراض من وجهٍ اخر وهو وقوع فى الرعونة ولفايدة واحدة نطق به التنزيل فقال تعالى اوليك يرجون رحمة الله يريد على العوض من اجر المجاهدة وقال من كان يرجو لقاء الله [f° 156 v°] فان اجل الله لات وهو السميع العليم [5] ووردت به السنة لفايدة وهى تبريد حرارة الخوف لِئلاَ يقضى بصاحبه الى اليَاس والقُنُوط [6] فهو دواة لمرض الخوف ولا يعرض ذلك المرض الا لعوام هذه الطايفة فالخواص [7] الرجاء عندهم شكوى ومطالعة عوض [8] وعمًى لان العبد [9] على سبيل البرّ والالطاف [10] و فى بحر

[1] E. فى sans اوقات المناجات. — [2] E. المشاهدة. — [3] E. ومنه. — [4] E. omm. tout cela après فهو. — [5] E. omm. tout cela après التنزيل. — [6] E. omm. والقنوط. — [7] E. واما الخواص. — [8] E. omm. ومطالعة عوض. — [9] E. add. من سيده. — [10] E. والطاف.

الجود والاعطاف غريق و تحت وابل الاحسان مغمور ولم يدع له [1] ما يشاهده [2] من مولاه [3] مستزادًا ولا كشفَ [4] له عما طالعه [5] منه فى الدارين مزيدًا [6] فالرجاء [7] وهْنٌ وعِقال وفترة وعلة [8] وفى المحبة وَصمَة قال الله تعالى [9] ايفاكا ألِهَة دون الله تريدون فما ترك وُجُودُهُ وَجُودُهُ ورويته [10] لهم غرضًا ولا ابقى وجودُهُ [11] لهم رجاء ولا غادر حبُّهُ لشيءٍ من الكونين فى قلوبهم اثرًا الم تر الى ربك كيف مدّ الظل الاية وما يكون من نجوى ثلاثةٍ الا هو رابعهم الاية [12] وسيل بعضهم ما مراد العارق فقال [f° 157 r°] دوام معروفه اشار بذلك الى بقاء مراده تعالى [13] وفناء اختيار [14] العارف [15] لان معروفُهُ دايم ابدًا فماذا بعد الحق الا الضلال وقيل ان بعض العرب ضَلَّت راحلته عنه وكانت ليلةً مظلمَةً فاكثر الطلب لها [16] والفحص عنها [17] فلم يعثر عليها فلما طلع القمر وانبسط نوره وضياءه [18] راى ناقته باركة برحلها فى بعض الاودية فاستبشر بذلك وكان قد اجتاز بذلك الموضع [19] والظلام يحول دونها فرفع راسه الى القمر مشيرًا اليه فقال

ماذا اقول وقولى فيك ذو حصرٍ * وقد كفيتنى التفصيلَ والجُملا
ان قلت لا زلت مرفوعاً فانت كذا * او قلت زالك [20] ربى فهو قد فعلا

فكذلك العارفون بالله تعالى لم يبق لهم امل يتعلقون به ولا غَرَض

[1] E. omm. له. — [2] E. شاهده. — [3] E. من نعم مولاه. — [4] E. كاشف. — [5] E. طالع. — [6] E. مزادا. — [7] E. والرجاء. — [8] E. وفى الفترة علة. — [9] E. omm. قال الله تعالى. — [10] E. omm. وجوده ورويته. — [11] E. جوده. — [12] E. omm. tout cela après اثرًا. — [13] E. omm. تعالى. — [14] E. اختياره. — [15] E. omm. العارف. — [16] E. omm. لها. — [17] E. omm. عنها. — [18] E. وانتشر. — [19] E. الوادى عدة مرات. — [20] زانك (?).

يسترقهم فيقفون معه فان فى اقل اقل ما لاطفهم به اجلّ اجل ما تنتهى اليه امالهم وتقف عنده احوالهم ولهذا اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نعيم اهل الجنة فقال لهم فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ذُخرًا من بَلهِ [f° 157 v°] ما اطلعتم عليه[1] فاذا كان ذلك لهم وهو حظ النفس من الجنة فما ظنك بما لهؤلاء وهو حظ القلوب من الله تعالى[2] وفى ذلك قال قايلهم

قُولَوا لِآمالى الا فابعُـــدِى * قد انجز الاحباب لى موعدِى

قد كنتَ قبل اليوم مستأنسـاً * منك بخلٍ[3] مشفق مسعدِى

وان نسيمَ الروض[4] من وصلكم وصلهم[5] * هبَّ فَلِى عندكَ ظِل ندى[6]

وحيث لاحت لى اعلامهـــم * فليس بى[7] فقر الى مُرشدى

قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمن المحسنين[8]

فصل واما الشكر فهو من منازل العوام وهو[9] روية النعمة من المنعم والثناء على معطيها والقيام بحقها والاقرار بوجودها[10] ويفتقر الشاكر[11] الى معرفة النعمة من المنعم[12] وقبولها منه[13] ورُؤيَتَه اولا بعين [f° 158 r°] القلب والبصيرة وشكر القلب له وَحدَهُ عليها اذ كانت منه الى العبد من غير وُدّ سابق ولا لاحق ثم روية النعمة بعدها منه والثناء بها والاشتغال بذكرها[14] وهو من اضعف منازل القوم[15] لانه حجاب عنه[16] ولانه[17]

[1] E. omm. tout cela après بشر. — [2] E. عز وجل. — [3] E. بجل. — [4] E. omm. الوصل. — [5] E. omm. وصلهم. — [6] E. قدمى. — [7] E. لى. — [8] E. omm. tout cela après مرشدى. — [9] E. omm. tout cela après فهو. — [10] E. بجودها. — [11] E. الشكر. — [12] E. omm. من المنعم. — [13] E. omm. منه. — [14] E. omm. tout cela après وقبولها منه. — [15] E. وهو من منازل العامة. — [16] E. omm. ces trois mots. — [17] E. لانها.

معارضةَ طَوله ونعمته [1] بحولك وقولك [2] ومقابلة نعمته بقولك قصور منك [3] وانما لم يكن ذلك من منازل الخواص لانهم راوه قياما بمكافات [4] المعطى وهربا من رق المنة واستراحةً من حق الجود واداء لحق [5] النعمة قال الله تعالى [6] وان تعدّوا نعمة الله لا تحصوها فالشكر عند القوم ان لا تشهد [7] فى حال النعمة سوى المنعم اولاً [8] فاذا شهده عبوديةً استعظم منة المنعم [9] اذ لا حق للعبد عليه [10] واذا شاهده [11] حبّا استحلا منه [12] الشدّة شعر

وما لجرحٍ اذا ارضاكم المٌ [13]

واذا شهده تفريدًا فانيا عما سواه [14] لم يشهد منه شدةً ولا نعمةً فيكون فى شغله به واستغراقه فيه وغيبته فى حال شهوده [f° 158 v°] شغل به [15] عن معرفة المنحة والمحنة [16] والنعمة والشدة فى حال فَنايه كالنسوة حين شاهدن يوسف عليه السلام وبهرهن حسنه فَفَنِين عن انفسهن وقطعن ايديهن وغاصت السكاكين بعد قطع الاترج حتى قطعن ايديهن وهذا ما يطرأُ من مشاهدة مخلوقٍ لمخلوق فلا بُعدَ بالقياس الجلى ان يطرَأُ على العارف بالله تعالى من مشاهدة فردانية الذات وصمديتها وقدمها وصمديتها [sic] وبقايها وحياته التى لا يعقبها موت وعلمه الذى لا يعقبه جهل وارادته التى لا يعقبها كراهة وقدرته التى لا يعقبها عجز وسمعه الذى لا يعقبه

[1] E. omm. ونعمته. — [2] E. omm. وقولك. — [3] E. omm. ces deux mots. — [4] E. بمكافاة. — [5] E. بحق. — [6] E. omm. ces trois mots. — [7] E. يشهد. — [8] E. omm. اولّا. — [9] E. منه النعمة. — [10] E. omm. ces quatre mots. — [11] E. شهده. — [12] E. فيه. — [13] E. omm. ces six mots. — [14] E. omm. ces trois mots. — [15] E. له. — [16] E. omm. tout le reste de ce folio 158 v° et la moitié du folio 159 r°, jusqu'à la fin de la poésie سواك اتنا.

صمم وبصره الذى لا يعقبه عمى وكلامه الذى لا يعقبه خرس وادراكاته التى لا تنفيها اضداد وشاهد منه جمال هذا الوجه وهذه الصفات وشاهد جلاله عن النقايص من الجسمية والجوهوية والعرضية وعن كل ما يطرق الى [f° 159 r°] نقصه وشاهد افتقار الافعال اليه واستحالة وجودها دونه فينشد لا محالة فى حاله

رايت ربى بعين قلبى * فقلت لا شك انت انتا
انت الذى حزت كل اين * فحيث لا اين ثم انتا
وَجُزتَ حدَّ الدُنوّ والبعد * لا يعلم الاين اين انتا
احطت علما بكل شيءٍ * وكل شيء تراه انتاه
وفى فنائى فناء فنائى * وفى فنائى وُجِدت انتا
فَمُنَّ بالعفو يا الاهى * فليس ارجوا سواك انثا

وكما قيل [1]

لست ادرى اطال ليلى ام لا * كيف يدرى بذلك من يتقلّا
او تَفَرَغتُ لاستطالة ليلى * ولرعى النجوم كنت مخلّا
ان للعاشقين عن [2] قصر الليل * وعن طروله[3] من الهجر شغلا

مع ان الشكر لا طريق الى القيام به ولا سبيل الى الخروج عن عهدة واجبه فانه يتناهى ولا ينتهى اذ شكرك لله تعالى على النعمة نعمة مستجدّة يجب له عنك فيها الشكر فالشكر يفتقر الى الشكر فمتى [4] تقوم بحقه [f° 159 v°] وفيه [5] قيل

[1] E. وفى معناه النشدوا. — [2] E. مع. — [3] E. طولها. — [4] E. فما. — [5] E. وكما.

ومتى اقوم بشكر ما اوليتنى [1] * والقول فيك عُلُوٌّ قدرِ القَايل

وقال اخر

اذا كان شكرى [2] نعمة الله نعمة * علىَّ له فيها [3] وجبَ [4] الشكرُ

فكيف بلوغ الشكر الا بفَضلِه * وان طالت الايام واتصل العمرُ

فما. لى عذر غير انى مقصر * وعذرى إقِرَارى بان ليس لى عُذرُ [5]

اذا عمّ بالنعما عمَّ سُرورُهـا * وان خصّ بالبَلوَى اعقبها الاجر

فما منه الا منة فوق نعمة * تضيق بها الاوهام والسر والجهر

فصل واما المحبة فهى اول اودية الفناء والعقبة التى يحدر [6] منها على منازل المَحوِ وهو اخر منزل تلتقى فيه مقدمة العامَّة بساقة [7] الخاصة وما دونها اغراض [8] لأعرَاضٍ للعوام منها شِرب وللخواص شِرب قال الله تعالى [9] قد علم كل اناس مشربهم وقد اختلقت [f° 160 r°] اشارات اهل التحقيق منهم [10] فى العبارة عنها وكل من القوم نطق بحسب ذوقه وافصح [11] عنه [12] بمقدار شربه وذوقه [13] وهى على الاجمال قبل ان تنتهى الى التقصيل [14] وجود تعظيم فى القلب يمنع الشخص من الانقياد لغير محبوبه وقيل ايثار المحبوب على غيره وقيل موافقتُهُ فيما ساء وسَرَّ ونفع وضرّ وفى معناه انشدوا [15]

[1] E. اولتنى. — [2] E. شكر. — [3] E. فى مثلها. — [4] E. يجب. — [5] E. omm. tout le reste du فصل. — [6] E. يحدر. — [7] E. وساقة. — [8] E. إغراض. — [9] E. omm. ces trois mots. — [10] E. omm. منهم. — [11] E. وانفسح. — [12] E. omm. عنه. — [13] E. met شوقه au lieu de ces deux mots. — [14] E. التفصيل plus correctement. — [15] E. كما قيل.

وأَهنتَنى فاهنت [1] نفسى صاغرًا * ما من يهون عليك ممن يُكرَمُ
احببت اعداى فصرت احبهم * اذا كان منك حظى منهــمُ [2]

وقيل المحبة القيام بين يديه وانت قاعد ومفارقة المضجع وانت راقد [3] والسكوت وانت ناطق ومفارقة المالوف وانت مستوطن وقال قوم [4]. ليس للمحبة صِيغة [5] يُعَبَّرُ بها عن حقيقتها فان الغيرة من اوصاف المحبة والغيرة تابى الا الستر والاخفاء وكل من بسط لسانه بالعبارة عنها والكشف عن سرها فلذلك [6] له منها ذوق وانما حركه وجدان الرايحة ولو ذاق منها شياً لغاب عن الشرح والوصف فالمحبة الصادقة [fº 160 vº] لا تظهرُ [7] على المحب بلفظه وانما تظهر بشمايله ولحظه ولا يفهم حقيقتها من المحب سوى المحبوب لموضع امتزاج [8] الاسرار والقلوب وفى معناه قيل [9]

تُشير فادرى ما تقول [10] بطرفها * فاطرقُ [11] طرفى عند ذاك فتَعلَمُ
تكلم منا فى الوجوه عيوننا * فنحن سكوت والهوى يتكلّمُ

واما محبة العوام فانها تنبت من [12] مطالعة المنة وتثبت باتباع السنة وتنموا على الاجابة للعناية [13] وهى محبة تقطع الوَسَاوِس وَتُلِدُّ [14] الخدمة وتُسَلِّى عن المصايب وهى فى طريق العوام عمدة الايمان واما محبة الخواص فهى محبة خاطِفَة تقطع العبارة وتدقق الاشارة ولا تنتهى بالنعوت ولا تُعرَف الا بالحيرة والسُّكوت كما [15] قيل [16]

[1] E. واهنت. — [2] E. omm. tout ce dernier vers après يكرم. — [3] E. add. والنطق وانت ساكت. — [4] E. بعضهم. — [5] E. صبيغة. — [6] E. فليس au lieu de لذلك qu'un lecteur de B. a mis fautivement. — [7] E. ظهر. — [8] E. اقتراح. — [9] E. وكما قيل. — [10] E. تريد. — [11] E. ويطرف. — [12] E. عن. — [13] E. للغاية. — [14] وتلذ. — [15] E. وكما. — [16] E. add. تقول.

وقد أُلبستُ وجدًا وحيرةً * وقد ضَمَّنَا بعد التفرق مَحضَـــر
الست[1] الذى كُنا نُخبّرُ انه * ولوُع بذكر انا فلم ليس نُذكَـــرُ
فَرَدَّ عليها الوجد افنيت ذكره * [f° 161 r°] فلم يبق الا زفرة وتحيُّر

وحكى ان عيسى عليه السلام مرَّ فى بعض اسفار سياحته[2] على جبل[3] فيه صومعة فدنا منها فوجد فيها عابدًا[4] قد انحنى ظهره ونحُل جِسمُهُ وبلغ به الاجتهاد اقصى غايته[5] فسلم عليه عيسى عليه السلام[6] وعجب مما راى من شواهده فقال له عيسى منذ كم انت فى هذه الصومعة[7] فقال منذ سبعين سنة اسالهُ حاجةً واحدةً فما قضاها لى بَعدُ فعساك يا روح الله ان[8] تكون شفيعى[9] فيها فلعلها تُقضَى لى[10] فقال عيسى عليه السلام[11] فما حاجتك قال سالته سبحانه ان يُذيقنى مقدار ذرة من خالص محبته فقال له عيسى انا ادعوا الله تعالى[12] لك فى ذلك فدعا له عيسى عليه السلام فى تلك الحالة[13] فاوحى الله تعالى اليه قد قبلت شفاعتك فيه واجبت دعوتك[14] فعاد[15] عيسى عليه السلام بعد ايام الى الموضع لينظر ما كان من حال العابد فراى الصومعة قد وقعت والارض [f° 161 v°] التى تحتها قد ظهر فيها شق عظيم فنزل عيسى عليه السلام فى ذلك الشق وانتهى فيه فراسخ فراى العابد فى مغارة تحت ذلك الجبل واقفاً شاخِصاً بَصَرَهُ فاتحاً فاه فسلم عليه[16]

[1] E. السنا. — [2] E. اجتاز فى بعض ايامه. — [3] E. add. فراى. — [4] E. متعبد. — [5] E. غاياته. — [6] E. omm. عليه السلام. — [7] E. هذا الموضع. — [8] E. omm. ان. — [9] E. شفعى. — [10] E. omm. لى. — [11] E. قال عيسى. — [12] E. omm. تعالى. — [13] E. فدعا له فى تلك الليلة. — [14] E. مسئلتك. — [15] E. فعاده. — [16] E. عيسى عليه السلام.

فلم يردّ عليه جوابا فعجب عيسى عليه السلام [1] من حاله فهتف به هاتف يا عيسى انه قد سالنا مثل ذرة من خالص محبتنا وعلمنا انه لا يقدر على ذلك فوهبناهُ [2] جزوًا [3] من سبعين جزوا [4] من ذرة وهو فيها حاير لمى [5] ترى [6] فكيف لو وهبنا له اكثر من ذلك فمحبة الخواص من هذه المعادن رشحه [7] وبهذه الاوصاف عُرفت فعند القوم ان كل ما كان من العبد [8] فهو علّة تليق بعجز العبد وفاقته [9] اذ غفل عن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله الاية وانما عين الحقيقة عند القوم ان يكون قايما باقامة الحق له محبا بمحبته له ناظرًا بنظره له من غير ان يبقى [f° 162 r°] منه [10] بقية تقف على رسم او تُناطُ باسم او تتعلق باثرٍ او توصف بنعت او تُنسب الى وقت [11] كما قال تعالى الذين يذكرون الله قياما وقُعودًا يريد قياما بحق الحق وباقامته لهم وقعودًا عن الدعوى فيه وما رميت اذ رميت ولاكن الله رمى وما تشاون الا ان يشآء الله وان كانت الا صيحةً واحدة فاذا هم جميع لدينا محضرون صُمٌّ بكم بغير الحق لا يسمعون وبغير ذكره لا ينطقون

فصل واما الشوق فهو [12] من منازل العوام اذ الشوق هو هبوب القلب

[1] E. omm. عليه السلام. — [2] E. فوهبنا له. — [3] E. جزءا. — [4] E. جزءا. — [5] *Sic*, au lieu de كما. E. هكذا. — [6] E. omm. ترى. — [7] E. رشحت. — [8] Ces deux mots, illisibles dans B., sont clairs dans E. — [9] E. omm. tout le reste jusqu'au mot الاية. — [10] E. معه. — [11] E. omm. tout le reste du فصل, en ajoutant seulement les mots suivants صم بكم جميع لدنيا محضرون. — [12] E. omm. tout le reste jusqu'à هبوب exclusivement.

الى تمَنّى [1] غايب يحضر [2] وإعواز الصبر عن [3] فقده وارتياح السِرّ الى طلبه وهو من اضعف منازل القوم [4] واما الخواص فهو عندهم علّة عظيمة لان الشوق انما يكون الى غايب ومذهب هذه الطايفة انما قام على المشاهدة الم [5] تر الى ربك كيف مَدّ الظل الاية فالطريق عندهم ان يكون العبد غاياً والحق حاضرًا ولهذا المعنى لم ينطق [f° 162 v°] بالشوق كتاب ولا سنة صحيحة لان الشوق مُخبَر عن بُعدٍ ومشير الى غايب [6] وتَطلُّع الى مُدرَك [7] وقد قال تعالى [8] وهو معكم اينما كنتم الاية وفى معنى هذا قيل [9]

ولا معنى لشكوى الشوق يوماً * الى من لا يزول عن العيانِ
أوَدّعكم وأودِعكمْ جَنانى * وأسْبِلُ عبرةً مثلَ الجُمانِ
ولو شآء الاله لما افترقنا * ولكن لا خيارَ مع الزمـان [10]

وحكى ان الشبلى رضى الله عنه راى مجنونًا فى بعض الايام يعدُوا والصبيان خلفه يرمونه [11] بالاحجار وقد أدْمَوْا وجهَهُ وفتحوا [12] راسه فقام له [13] الشبلى فى زجرهم عنه فقالوا يا شيخ دعنا نقتله لانه كافر قال وما الذى بان [14] لكم من كفره فقالوا انه يزعم انه يرى ربّه ويحادثه فقال امسكوا علىّ [15] قليلًا حتى اساله ثم تقدم الشبلى [f. 163 r°] اليه فوجده يتحدث

[1] E. omm. تمنى. — [2] E. omm. يحضر. — [3] E. على. — [4] E. وهو من مقامات العوام. — [5] Mot illisible dans B. E. omm. tout le verset du Qurān qui suit. — [6] E. فهو غاية. — [7] E. ادراك. — [8] E. dit قوله après ادراك et omm. tout le reste jusqu'à تعالى. — [9] E. وقال قايلهم. — [10] E. omm. les deux derniers vers, soit tout après العيان. — [11] E. omm. يرمونه. — [12] E. وشجّوا. — [13] E. فاخذ. — [14] E. بدا. — [15] E. عنّى.

ويضحك ويقول فى اثناء ذلك هذا [1] جميل منك تساط علىّ هؤلاء الصبيان يفعلون بى هكذا فتقدم اليه وقال له يا اخى اصحيح ما يقول هؤلاء الصبيان عنك قال يا شبلى وما يقولون قال يقولون انك ترى ربك وتحادثه فصاح صيحة عظيمة ثم قال يا شبلى وحق من يتمنى بحبه وهيمنى به [2] بين بُعده وقربه لو احتجب عنّى طرفة عين لتقطعت من الم البين ثم ولّى وانشأ [3] يقول

خيالك فى عينى [4] وذكرك فى فمّى * ومثواك [5] فى قلبى فاين تغيب [6]

خليلى ما للعاشقين قلـــــوب * ولا للعيون المغيرات ذنوب

فصل فهذه جميعها عِلَل انفَ الخواص منها واسباب انفصلوا عنها فلم يبق لهم مع الحق ارادة ولا فى عطايه شوق [7] الى استزاده فهو منتهى مُرَادهم وغايَـةُ رَغبَتهم [f° 163 v°] فيعتقدون ان ما دونه قاطع عنه قال الله تعالى [8] قُل [9] الله ثم ذرهم [10] فى خوضهم يلعبون فزهدهم جمعُ الهمة عن تفرّقات الكون لان الحق عافاهم بنور الكشف من التَعلق بالاحوال قال الله تعالى [11] انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار [12] وتوكلهم رضاهم بتدبير الحق وتخلصهم من تدبيرهم وفراغ هِممهم من إجَالَتها فى اصلاح شانهم [13] لوقوفهم على فراغ المدبر منها وممرّها [14] على علمه [15] بمصالحهم فيما قال الله تعالى [16]

[1] E. اهذا. — [2] E. omm. به. — [3] E. وهو. — [4] E. وهمى. — [5] E. وحبك. — [6] E. omm. tout le reste du فصل, d'ici à la fin. — [7] E. تشوق. — [8] E. omm. ces trois mots. — [9] E. add. اى شىء اكبر شهادة قل. — [10] E. omm. les trois mots suivants. — [11] E. omm. ces trois derniers mots. — [12] E. omm. ces deux mots. — [13] E. شؤنهم. — [14] E. ومرها. — [15] E. add. بها. — [16] E. omm. ces trois mots, en ajoutant après فيها les mots suivants : فنفوسهم مطمنين بذلك يا ايتها النفس المطمنية.

ارجعى الي ربك راضية مرضية وصبرهم صونُهم قلوبَهم عن خواطر السُّوء لانه ليس لله [1] تعالى قضاءً عاريًا عن الرافة خارجًا عن الرحمة [2] قال الله تعالى [3] وليبلى المومنين منه بلاءً حسنًا وَحُزنُهم [4] باسَهم عن انفسهم [f° 164 r°] الامارة بالسّوء قال الله تعالى [5] ان الانسان لربه لكنود وخَوفُهم هيبة الجلال لا خوف العذاب لان خوف العذاب مناضَلَةٌ عن النفس [6] وهيبته سبحانه [7] تعظيم للحق ونسيان للنفس قال الله تعالى [8] يخافون ربهم من فوقهم وقال الله تعالى فى حق العوام يخافون يومًا تتقلب فيه القلوب والابصار ورَجَاؤُهم ظمأُهم الى الشراب الذى هم فيه غرقَى وبه سكرى قال الله تعالى [9] الم تر الى ربك كيف مد الظل [10] وقال فى ذكر الواسطة قبل ذكره له على الافراد وما تلك بيمينك يا موسى الاية وشكرهم سرورهم بوجودهم [11] ورويتهم النعمة لموجدهم ومن رضى فله الرضى وعَينُ الرضى عن كل غيب كليلة ولاكن عَينُ السخط تُبدى المساوِيَا رضى الله عنهم ورضوا عنه قال الله تعالى فاستبشروا [12] ببيعكم [f° 164 v°] الذى بايعتم به الاية [13] ومحبتهم فناؤُهم فى محبة الحق [14] واحبابه [15] فان المحابّ كلها ضلّت فى محبة الحق [16] وتصاغرت واضمحلت قال الله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وشوقهم هربهم

[1] E. فانّ لله. — [2] E. الخيرة. — [3] E. omm. ces trois mots. — [4] E. وخوفهم. — [5] E. omm. ces trois mots. — [6] E. add. وظل بها. — [7] E. وهيبة الجلال. — [8] E. omm. ces trois mots. — [9] E. omm. ces trois mots. — [10] E. omm. tout le reste jusqu'au mot الاية. — [11] E. بموجودهم et omm. tout le reste jusqu'au mot فاستبشروا exclusivement. — [12] E. add. avant ce mot فاستبشرهم بالقانه. — [13] E. omm. ce mot. — [14] E. add. لهم. — [15] E. omm. ce mot. — [16] E. add. حبابه et omm. le reste jusqu'au mot فماذا exclusivement.

من رسمهم وسمَاتهم [1] قال الله تعالى [2] وعجلت اليك ربّ لترضى الاية [3]

فصل فالارادة والتوبة [4] والزهد والتوكل والصبر والحزن والخوف والرجاء والشكر والمحبة والشوق والانس [5] منازل [6] اهل الشرع السايرين الى عين الحقيقة فاذا شهدوا عين الحقيقة اضمحلت فيها احوال السايرين [7] ووصلوا الى مقام الفَنَاء عما سواه سبحانه فان ما قبل هذه المقامات مُرَادَةٌ الى هذه الغاية وهو النظر الى الله تعالى ودخول الجنة اذ قال سبحانه [f° 165 r°] للذين احسنوا الحسنى وزيادة وفسّرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة والنظر الى الله عز وجل يا ايتها النفس المطمانة ارجعى الى ربك راضية مرضية قال الضحاك ارجعى الى جسدك فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى وقد كانت قبل هذا فى بدَايتهَا امارة بالسُّوء ثم قد افلح من زكّاهَا الاية ثم صارت لوّامة فلا اقسم بالنفس اللوّامة والتايب من الذنب كمن لا ذنب له ثم صارت مُطمَئِنَّة بذكر الله الا بذكر الله تطمئنّ القلوب ادخلوها بسلام امنين كلوا واشربوا هَنياً بما اسلفتم فى الايام الخالية تحيتهم يوم يلقونه سلام سلام قولاً من ربّ رحيم الم تركيف فنى منهم ما لم يكن لدخول الجنان اهلا وبقى منهم ما لم يزل وكما قلت فى ذلك [8]

الَا قُل لمن يدعى حُبَّنَا * ويزعم ان الهوى قد علق

[1] E. add. استعجالا للوصول الى غاية المنى. — [2] E. omm. ces trois mots. — [3] E. omm. ce mot. — [4] E. omm. ce mot. — [5] E. omm. ce mot. — [6] E. من منازل. — [7] E. omm. tout le reste jusqu'aux mots وكما قلت (avant dernière ligne du f° 165 r°) en mettant, au lieu des lignes ommises, le texte suivant (après السايرين) : حتى يفنى ما لم يكن ويبقى ما لم يزل. — [8] E. omm. ces deux mots.

ولو كان فيما ادعى صادقا * لكان على الغصن بعض الورق

[f° 165 v°] فاين النحول واين الذبول * واين الغرام واين القلق

واين الخضوع واين الدموع * واين السهاد واين الارق

لنا الخايضون بحار الهلاك * اذا لمعت نارنا فى الغسق

فهم شاخصون الى ضويها * وقد حدّقوا[1] نحوها[2] بالحدق

وباتوا على قدر احوالهم * فهم فى الوصول اليها فرق

فقوم على البعد فى ضويهم * يسيرون فى واضحات الطرق

وقوم اتوا يخبطون الوهاد * عسفًا[3] اليها بقطع العلق

الى ان تبدّى لهم لايح * من الوجد ابدى كمين الحرق

فغابوا عن الوجد عند الوجود * وكل الى ضويها[4] مستبق

فاين ولا اين حيث انتهوا * وكيف واكبادهم[5] تحترق

وحتى فان[6] كنت ذا فطنةٍ * ممارسةُ الجد او تخترق[7]

فما برحوا خايضين لجها * وامواجها فوقهم[8] تصطفق

الى ان ترنم حاديهم * ببيتين قالهما من سبق

تولع بالعشق حتى عشق * فلما استقلّ به لم يطق

[f° 166 r°] رأى لُجّةً ظنها موجة[9] * فلما توسط فيها غرق

فخطوا حبال مراسيهم * وغطوا فغطاهمُ وانطبق[10]

[1] E. احدقوا. — [2] E. احوالها. — [3] E. عسيفا. — [4] E. حرها. — [5] E. وكافاتهم. — [6] E. وان. — [7] E. للمخترق. — [8] E. حولهم. — [9] E. راى موجة ظنها لجة. — [10] E. omm. tout le reste, jusqu'à la fin du ms. B.; mais il met, au lieu de tout cet épilogue, un autre texte que nous transcrivons à part, à la fin du texte du ms. B.

وفى معناه قيل

ارى طالب الدنيا وان طال عمره ✲ ونال من الدنيا سرورًا وانعما
كَبَانٍ بنى بُنيانَه فاتَمَّه ✲ فلما استوى ما قد بناه تهدما

وفيه عَرَضٌ لى

بكى صاحبى لما راى الدَربَ دونه ✲ وايقن انا لاحقان بقيصرا
فقلت له لا تبك عينك انما ✲ نحاول مُلكًا او نموت فنُعذر

فهذا حال من يطلب الملك الكبير فى دار النعيم الخالد المقيم ايستكثِرُ مع ذلك ان يصلى الله تعالى ركعتين او تتصدق درهمين او يسهر ليلتين كلا بل لو كان له الف نفسٍ والف روح والف عُمرٍ مثل عُمر الدنيا واكثر فيبدل ذلك كله فى هذا المطلوب العزيز لكان ذلك قليلا ولئن ظفر بعده بما طلب [f° 166 v°] كان ذلك غنمًا عظيما وفضلا من الله تعالى كبيرًا فَتَنَبَّهْ ايها المسكين من رقدة الغافلين ✲ ثم انى تاملت ما يعطيه الله سبحانه وتعالى للعبد اذا اطاعه ولزم خدمته وسلك هذه الطريقة عُمره فوجدتها على الجملة اربعين كرامة عشرون منها فى الدنيا وعشرون فى العقبى ✲ اما التى فى الدنيا ان يذكره الله سبحانه ويُثنى عليه واكرم بعبدٍ يكون رب العالمين فى ذكره وثنايه ✲ والثانية ان يشكره جل جلاله ويعظمه ولو شكرك مخلوق ضعيف مثلك وعظمك لشرفت به فكيف بالاهِ الاولين والاخرين ✲ والثالثة ان يحِبهُ الله تعالى ولو احبك رايس محلةٍ او امير بلدةٍ لافتخرت بذلك وانتفعت به فى مواطنٍ عزيزة فكيف بمحبَّة رب العالمين ✲ والرابعة [r° 167 f°] ان يكون له وكيلا يدبِّرُ اموره ✲ والخامسة ان

يكون ارزقه كفيلا يوجهُهُ اليه من حال الى حالٍ من غير تعب او وَبَالٍ * والسادسة ان يكون له نصيرا يكفيه اكل قاصدِ سُوءٍ * والسابعة ان يكون له انيسًا لا يستوحش بحال ولا يخاف التغير والزوال والاستبدال * والثامنة غنى النفس فلا يلحقه ذل خدمة الدنيا واهلها بل لا يرضى ان يخدمه ملوك الدنيا وجبابرتها * والتاسعة رفعُ الهِمة فيترفع عن التلطخ بقاذورات الدنيا واهلها ولا يلتفت الى زخارفها وملاهيها تَرَفُّعَ الرجال الأَلِبَّآءِ عن ملاعبة الصبيان والنسوان * والعاشرة غنى القلب فيكون اغنى من كل غنى فى الدنيا لا يزال طيب النفس فسيح الصدر لا يفزعه جدب ولا يهمهُ عدم * الحادية عشر نور القلب فيهتدى بنور قلبه الى علوم واسرار وحكم [f° 167 v°] لا يهتدى الى بعضها غيره الا بجهد جهيد وعُمرٍ مديد * الثانية عشر شرح الصدر فلا يضيق درعًا بشىء من محن الدنيا ومصايبها وظنون الناس ومكايدهم * الثالثة عشر المهابة والموقع فى النفوس تحترمه الاخيار والاشرار ويهابه كل فرعون وجبار * الرابعة عشر المحبة فى القلوب سيجعل لهم الرحمن وُدًّا فترى القلوب كلها مجبولة على حبه والنفوس كلها مجبولة على تعظيمه واكرامه * الخامسة عشر البركة العامّة فى كل شىء من كلام او نفس او فعل او ثوب او مكان حتى يتبرك بتراب وَطِئَهُ وبمكان يعيش فيه وبانسان صحبهُ او رآه حِينًا قال البغداديون تراب قبر معروف الكرخى ترياق مجرب يفرج الله تعالى به من كل علة * السادسة عشر تخير الارض من البر والبحر ان [f° 168 r°] شاء سار فى الهوى او مشى على الماء او قطع وجه الارض باقل من ساعة * السابعة عشر تسخير الحيوان

والوحوش والبهايم وغيرها فتحبه الوحوش وتبصبص له الاسود * الثامنة عشر ملك مفاتيح الارض فحيث ما يضرب يده فله كنز ان اراد وحيث ما تضرب رجله فله عين ماء ان احتاج واين ما نزل فله مايدة تحضر ان قصد الاكل * التاسعة عشر القيادة والوجاهة على باب رب العزة فيبتغى الخلق الوسيلة الى الله تعالى بخدمته ويستنجح الحاجة من الله تعالى بوجاهته وبركته * العشرون اجابة الدعوة من الله تعالى فلا يسل شيأ الا اعطاه الله تعالى اياه ولا يشفع لاحد الا شُفع ولو اقسم على الله لابره [.........] ان منهم من لو اشار الى جبل لزال فلا يحتاج الى اللفظ باللسان ولو خطر بباله شىء لحضَر ولا يحتاج الى الاشارة باليد * فهذه كرامات فى الدنيا * واما التى فى الاخرة والعقبى [f° 168 v°] فالواحدة والعشرون ان يهون الله عليه سكرات الموت وهى التى وجلت منها قلوب الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم حتى سالوا الله ان يهونها عليهم حتى ان منهم من يكون الموت عنده مثل شربة الماء الزلال للظمان قال الله تعالى الذين تتوفاهم الملائكة طيبين * الثانية والعشرون التثبت على المعرفة والايمان وهو الذى منه الخوف والفزع وعليه كل البكاء والجزع قال الله تعالى جل ذكره يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الاخرة * الثالثة والعشرون ارسال روحه بالروح والريحان والبُشر والامان لقوله سبحانه لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التى كنتم توعدون فلا يخاف همًا يقدم عليه فى العقبى ولا يحزن على ما خلفه فى الدنيا * الرابعة والعشرون الخلود [f° 169 r°] فى الجنان * الخامسة والعشرون التحيات والبُشرُ من ملائكة السموات

لروحه بالاكرام والالطاف والانعام ولبدنه فى العلانية بتعظيم جنازته والمزاحمة على الصلة عليه والمبادرة الى تجهيزه ودفنه ويرجون بذلك اكبر ثواب ويعدّونه اعظم غنيمة * السادسة والعشرون الامان من فتنة سوال القبر وتلقين الصواب فيأمَنُ الهول * السابعة والعشرون توسيع القبر وتنويره فيكون فى روضة من رياض الجنة الى يوم القيامة * التاسعة والعشرون ايناس روحه [. . . . .] واكرامها فتجعل فى اجواف طير خضر فلا يزال تعلق فى شجر الجنة حتى يبعثه الله الى جسده مغ [. . . . .] فرحين مستبشرين بما اتاهم الله من فضله * الثلاثون الحَشرُ فى العز والكرامة من حُللٍ وتاج وبراق وبياض وجه ونوره قال الله تعالى وجوهٌ يوميذ مسفرة ضاحكة مستبشرة * [f° 169 v°] الحادية والثلاثون الامن من الاهوال يوم القيامة لقوله تعالى ام من ياتى امنًا يوم القيامة * الثانية والثلاثون إِيتاء الكتاب باليمين ومنهم من كُفِى رَأسًا * الثالثة والثلاثون تيسير الحساب ومنهم من لا يحاسب اصلًا * الرابعة والثلاثون ثقل الميزان ومنهم من لا يوقف للوزن اصلًا ويقال ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم لا يسمعون حسيسها وهم فيما اشتّهت انفسهم خالدون * الخامسة والثلاثون ورود الحوض على النبى صلى الله عليه وسلم يشرب شربة لا يظمأ بعدها ابدًا * السادسة والثلاثون جواز الصراط والنجاة من النار حتى ان منهم من لا يسمع حسيسها وتخمد له النار * السابعة والثلاثون الشفاعة فى عرصات القيامة نحوًا من شفاعة الانبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم * الثامنة والثلاثون ملك الابد فى الجنة * التاسعة [f° 170 r°]

والثلاثون الرضوان الاكبر* الاربعون لقاء رب العالمين اله الاولين والاخرين بلا كيف جل جلاله

ثم اقول وانما عددت لك على حسب فهمى ومبلغ علمى فى قصوره ونقصه ومع ذلك فلقد اجملتُ واوجزتُ وذكرت من الاصول والجمل ولو فصلت بعض ذلك لما احتمله الكتاب الا ترى انى جعلت خلعة ملك الابد خلعة واحدة ولو فصلتها لارتفعت الى اربعين خلعة من نوع الحور العين والقصور واللباس وغير ذلك ثم كل نوع يشتمل على تفاصيل لا يحيط بها الا عالم الغيب والشهادة الذى هو خالقها ومالكها واىُّ مَطمَع لنا فى ذلك وربنا سبحانه يقول فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وان المفسر يقول فى قوله تعالى لنفد البحر قبل ان ينفد كلمات ربى [f° 170 v°] ان هذه الكلمات التى يقول سبحانه لاهل الجنة فى الجنة باللطف والاكرام ومن تكون حالته هذه فأَنَّى يبلغ جزؤٌ من الف الف جزؤ منه ونحن بشر اويحيط به علم مخلوق كلا بل تقاعدت الهمم وتقاصرت دونه العقول وحقّ ان يكون ذلك كذلك وهو عطاء القدير العليم على مقتضى الفضل العظيم وحسب الجود القديم أَلَا لمثل هذا فليعمل العاملون وليُبذِلُ المجتهدون جهدهم لهذا المطلوب العظيم وليعلموا ان ذلك كله لاقل قليل فى جنب ما هم اليه محتاجون واياه يطلبون وله يتعرضوت ولتعلموا ان العبد لا بد له فى الجملة من اربعةِ العلم بذات الله اولا وهو الاحد الصمد وبصفاته التى هى حياته وعلمه وارادته وقدرته

وسمعه وبصره وكلامه [f° 171 r°] الذى ليس بحرف ولا صوت وادراكاتُهُ ونفى النقايص عنه والافاتِ لكونه سالمًا وثبوتِ اسمائه الحسنى ثم العمل المتقن من علم الذى هو فرض عينه والاخلاص والخوف ويعلم اوّلا الطريق باعتقاد وجوب النظر والا فهو اعمى ثم يعمل بالعلم والا فهو محجوب ثم يخلص العمل والا فهو مغبون ثم لا يزال يخاف ويحذر من الافات الى ان يحذر الامان والا فهو مغرور ولقد صدق ذو[1] النون رحمه الله حيث قال الخلق كلهم موتى الا العلماء والعلماء كلهم موتى الا العاملون والعاملون كلهم مغترون الا المخلصون والمخلصون كلهم على خطر عظيم قلت والعجب ثم العجب من اربعةٍ احدها من عاقل غير عالم اما يَهتمّ بمعرفة ما بين يديه اما يتعرّف ما هو مطلع عليه عند الموت [f° 171 v°] بالنظر فى هذه الدلايل والعبر والاستماع الى هذه الايات والنذر والانزعاج لهذه الخواطر والهواجس وحبس النفس قال الله تعالى اولم يتفكروا فى مكلوت السموات والارض وما خلق الله من شىء وقال تعالى الا يظن اولايك انهم مبعوثون ليوم عظيم والثانى من عالم غير عامل اما يتذكر ما يعلم ما يلقى بين يديه من الاهوال العظام والعقبات الصعاب وهذا هو النبأ العظيم الذى انتم عنه معرضون والثالث من عاملٍ غير مخلص الا يتأمل قوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربّه احدا والرابع من مخلص غير خايف اما ينظر فى معاملاته جل جلاله مع اصفيائه واوليائه بينه وبين خلقه حتى يقول لاكرم الخلق صلى [f° 172 r°]

[1] Ms. ذا.

الله عليه وسلم ولقد اوحينا اليك والى الذين من قبلك الايات ونحوها حتى كان عليه الصلاة والسلام يقول شَيَّبَتْنِى سورة هود وَاخواتها يريدُ قوله فاستقم كما امِرت ثم جملة الامر وتفصيله ما قاله رب العالمين فى اربع ايات من الكتاب العزيز قوله جل وعزّ افحسبتم انما خلقناكم عبثًا وانكم الينا لا تُرجعوت ثم قال جلّ اسمه ولتنظر نفس ما قدمت لغَدٍ واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون ثم قال جل من قايل والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ثم اكمل الكل فقال وهو اصدق القايلين ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغنى عن العالمين ونحن نستغفر الله تعالى من كل ما زلّ به القدم او جرى به القلم [fº 172 vº] ونستغفره من اقوالنا التى لا توافق اعمالنا ونستغفره من كل خطرة دعتنا الى تَصَنُّع وتزين فى كتاب سطرناه او كلام نظمناه او علم افدناه ونساله ان يجعلنا واياكم معشر الاخوان بما علمنا به عاملين ولوجهه مريدين وان لا يجعله وبالاً علينا وان يضعهُ فى ميزان الصالحات اذا رُدَّت اعمالُنَا الينا انه جواد كريم فهذا اخرُ ما اردنا ان نذكره فى شرح كيفية سلوك طريق الاخرة وقد وفينا بالمقصود وصلى الله على خير مولودٍ دعى الى افضلِ معبود محمد صلى الله عليه وسلم وحسبنا الله ونعم الوكيل ثم السلام عليكم معشر [fº 173 rº] الطالبين والعابدين عليكم منا ورحمة الله وبركاته ما قرِئَى فيكم الى يوم الدين تم وكمل والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات وتتنزل البركات اللهم انفعنا بمحبتهم واحشرنا في زمرتهم بفضلك ورحمتك يا ارحم الراحمين وكان الفراغ من تعليقه فى اليوم المبارك يوم السبت خامس شهر

ذى الحجة من شهور سنة تسع وخمسين وثمان مائة بسطح الجامع الازهر على يد فقير رحمة ربه محمد العجمى بن محمد بن احمد الفقاعى رحمه الله ورحم والديه وغفر له ولمن نظر فيه ولمن دعا له بالمغفرة والرحمة ولجميع المسلمين وصلى الله على سيد الخلق اجمعين واله وصحبه وذريته الطاهرين الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين

Fin du texte du ms. E [f° 52 r°]. [1]

وقيل لا يغرّنكم صفاء الاوقات فان تحتها غوامض الافات * فكم من ربيع نوّرت اشجاره وازهاره وظن به اهله فلم يلبثوا ان اصابتهم جايحة سماوية قال الله تعالى اتاها امرنا ليلا او نهارا فجعلناها [f° 52 v°] حصيدا كان لم تغن بالامس وكم من مريد لاحت عليه انوار الارادة وكهرت عليه اثار السعادة وانتشرت صعبة فى الافاق وعقدت عليه الخناصر باطباق وظنوا انه من جملة اوليايه واهل صفايه بدل بالكدر صفاؤه وبالفسق ضياؤه * ونشدوا

حسّنت ظنّك بالايام اذ حسنت * ولم تخف سوء ما ياتى به القدر
وساعدتك الليالى فاغتررت بها * وعند صفو الليالى يحدث الكدر

كملت محاسن المجالس بحمد الله تعالى وحسن عونه وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم افضل التسليم والحمد لله رب العالمين * وكان الفراغ منها فى يوم الاربعاء ثانى عشر شهر محرم مفتتح عام خمسين وسبعماية

[1] Cfr. *supra*, page 11 de l'Introduction.

IMPRIMERIE ORIENTALISTE MARCEL ISTAS, S. A.
rue de Bruxelles, 228, LOUVAIN (Belgique).

1515678

Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane. II. Ibn al-ʿArif. Mahasin al-majālis... par M. Asin Palacios.

Aug 6'46	Bindery Sep28'46
JAN 28 1950	H. Sharabi
FEB 6 1950	Sharabi FEB 10 1950
10 53	Welk Ag28 53
Oc3'55	Ahloff Oc4'55
Fe 19'58	Ahloff Fe20'58
Oc14'63	CATDEPT Oc23'63
JUL 15 1968	Mahdi MAY 22 1969 (ASK)

Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane. II: Ibn al-ʿArif. Mahasin al-majalis...par M. Asín Palacios.

1515678

Aug 6'46	Bindery
JAN 28 1950	H. Sharabi
FEB 6 1950	6223 [illegible]
FEB 6 1950	Sharabi [illegible]
FEB 10 1950	desk
..10 53	KR[illegible]
Ag29 53	
Oc3'55	[illegible]
Oc4'55	[illegible]
Fe19'5[illegible]	X X X X
Fe20'5[illegible]	
Oc14'63	CAT. DEPT. [illegible]
Oc23'63	